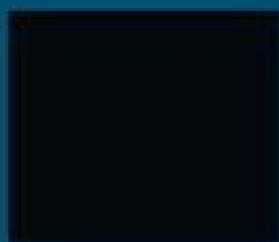
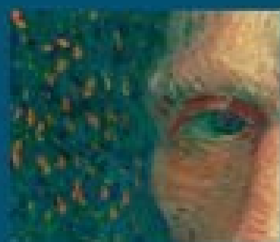
OS OUTROS EM LACAN

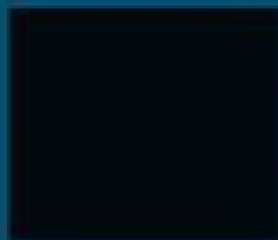
Antonio Quinet

PSICANÁLISE • PASSO-A-PASSO 94







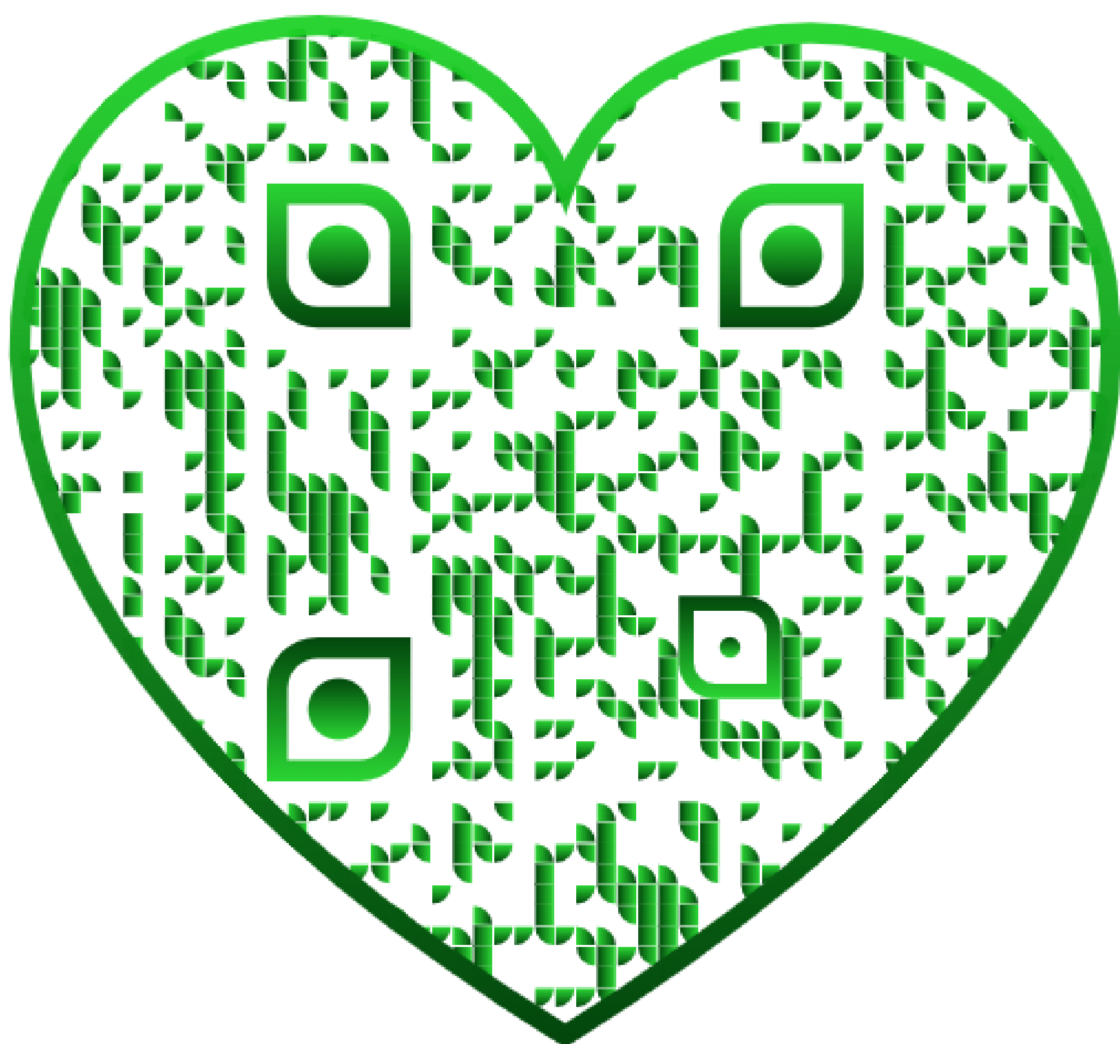










ZAHAR



Coleção **PASSO-A-PASSO**

CIÊNCIAS SOCIAIS PASSO-A-PASSO
Direção: Celso Castro

FILOSOFIA PASSO-A-PASSO
Direção: Denis L. Rosenfield

PSICANÁLISE PASSO-A-PASSO
Direção: Marco Antonio Coutinho Jorge

Ver lista de títulos no final do volume

Antonio Quinet

Os outros em Lacan



Sumário

Introdução

O pequeno outro

O grande Outro

O objeto *a*

O outro do laço social

Heteros

Referências e fontes

Leituras recomendadas

Sobre o autor

Introdução

A questão da alteridade percorre toda a obra de Lacan e encontramos suas diferentes modalidades tematizadas a cada avanço de seu ensino. Para a finalidade deste livro introduzimos, de forma necessariamente incompleta e condensada, cinco modalidades – que nos mostram como não há sujeito sem outro. Assim, abordamos o pequeno outro, o semelhante, igual e rival, que se encontra no par do estádio do espelho, sendo, portanto, do registro do imaginário; o grande Outro, cujo discurso é o inconsciente, que se manifesta nos sonhos, lapsos, sintomas e chistes e que, por ser da ordem do simbólico, é tecido de linguagem e pode ser "encarnado" no Outro do amor – inclusive o amor de transferência –, ao qual se dirigem as demandas e ao qual está articulado o desejo. Em seguida, apresentamos o objeto *a*, o outro pulsional no registro do real, que é o objeto causa de desejo, que se apresenta na fantasia e que se manifesta na angústia quando a falta falta – é o objeto condensador de gozo como objeto da pulsão em suas modalidades de objeto oral, anal, olhar e voz. No campo do gozo estruturado pelos discursos que constituem os laços sociais, o outro toma um lugar diferente conforme se esteja no discurso do mestre, do capitalista, do universitário, da histérica ou do analista, e assim pode ser tratado como escravo, consumidor, aluno, mestre – mas o único laço social que trata o outro efetivamente como sujeito é o discurso do analista. E, por fim, abordamos o outro gozo, *Heteros*, que é o gozo feminino para além do gozo fálico masculino, que Lacan conceitualiza a partir das fórmulas da sexuação. Este nos oferece uma outra lógica – distinta da lógica fálica que rege o ser e o ter, a medida e a razão – que nos abre para o outro como radicalmente diferente, imprevisível e sempre surpreendente. É a lógica do não todo, a lógica da diferença, enquanto diferença radical.

O pequeno outro

Quem é você, que está diante de mim, que é meu semelhante, ser humano como eu – seja você homem ou mulher –, feito à minha imagem e semelhança, feito de uma corporalidade que me faz crer até que somos irmãos?

E eu? Quem sou eu em relação ao outro? Que segurança tenho de que eu sou eu e não um outro? Freud revolucionou a subjetividade ao mostrar que o eu não é senhor em sua própria casa, e Lacan desfez a ilusão de totalidade, a pretensão de síntese e a miragem da unidade do eu, mostrando que o eu é – antes de mais nada – outro. *Je est un autre*, dizia Rimbaud. E aquele que vejo na minha frente, como outro – foi a partir dele que eu fui feito. Eu é que sou feito à imagem e semelhança do outro. Mas que confusão!!!!

É isso mesmo: o eu e o outro se confundem. Eu projeto no outro conteúdos, intenções e até pensamentos meus; eu me vejo nesse outro no qual identifico traços meus, eu o vejo como meu ideal, que tanto admiro – como eu gostaria de ser igual a ele! Ou o vejo como meu rival e quero que morra! Ou o vejo com tudo aquilo que eu gostaria de ter – que inveja! Por que ele tem e eu não tenho?

Esse próximo que se assemelha a mim e a quem me ensinaram dever amar é, antes, um intruso. O outro é igual e rival. Constituído pela imagem do outro, o eu está para sempre alienado a seu outro-ideal. O que Freud descreve como o eu ideal, modelo à imagem e à semelhança do qual o eu se constitui, é encarnado pelo outro-ideal que o neurótico sempre encontra entre seus camaradas. É *aquela mulher, linda, que deve saber o que é ser mulher. Ela sabe ser feminina, se vestir e ganhar os homens! Como ela consegue?* Eis a outra mulher da histérica que ela sempre encontra na irmã, na amiga, na colega de trabalho etc. *Aquele é que é o cara! Tem poder, prestígio, dinheiro, está sempre com belas mulheres… e eu o que eu tenho?* Eis o outro homem do obsessivo com o qual o sujeito se encontra em competição e se compara para ver quem tem melhor desempenho no trabalho, no sexo etc.

Esse outro intruso, que se manifesta como semelhante, é experimentado e percebido como aquele que invade o que é meu e rivaliza comigo, ou seja, compete com o meu eu pelo mesmo lugar. Pois o eu e o outro entram numa luta pelo reconhecimento mútuo e recíproco. Trata-se de uma luta para ver quem tem mais prestígio do que o outro, e para tal é necessário que um reconheça o outro. Nessa luta, descrita por Hegel como uma luta de “puro prestígio”, na dialética do senhor e do escravo, há um desejo de reconhecimento de um pelo outro que se transforma em uma luta mortal, pois eles entram na lógica do “ou eu ou você”. Eis a luta travada no âmbito do narcisismo em que um quer ser reconhecido como um eu (ego) pelo outro.

Lacan descreve o que ocorre na subjetividade da criança quando nasce um irmão como *complexo de intrusão*. Ela o sente como um intruso que vem apropriar-se do lugar que o pequeno sujeito imagina ocupar no desejo da mãe (que representa uma outra alteridade, o grande Outro). Mas o sujeito identifica-se com este outro, o irmão, de modo imaginário, e o outro se torna indissociável do eu e, pior, o eu é indissociável do outro. Essa bipolaridade caracteriza o registro imaginário e constitui a infelicidade do homem, pois o outro, quando não é objeto de desejo, é um estorvo, um inferno. Um eu nunca vem sozinho – ele está sempre acompanhado do outro, seu eu ideal. Eis por que a instância do eu é fundamentalmente paranoica.

A indissociabilidade entre o eu e o outro traz a marca, e é datada, do *estádio do espelho*. Trata-se de uma construção lógica proposta por Lacan, a partir da observação de crianças, que corresponde ao narcisismo e à constituição do eu através da imagem do outro.

O mito de Narciso

Narciso, jovem adolescente, de extrema e delicada beleza, cobiçado por moças e rapazes, não se

interessava e não cedia a ninguém. Várias pessoas e ninfas se apaixonavam por ele somente ao vê-lo. Exemplo de beleza na Terra, objeto vivo no mundo sensível das imagens e dos simulacros, ele é a imagem cativante do outro-si-mesmo. Os enamorados por Narciso, vítimas de seu desprezo, expressavam seu ódio: "Que ame por sua vez sem poder possuir o objeto de seu amor." Um dia, ao sentir sede e debruçar-se sobre a água, Narciso é subjugado por sua própria imagem, que ele toma por outrem. Ele é imediatamente seduzido pela imagem de sua beleza, apaixona-se por um reflexo sem consistência que ele toma por outra pessoa. Ao tentar pegar em seus braços esse ser tão belo e fascinante, a imagem se desfaz, até que ele percebe que esse outro imaginário do espelho é ele mesmo. E morre. O mito mostra a conjunção do amor e da morte, revelando a base narcisista do amor: amo a mim mesmo através do outro, amo o outro eu mesmo.

O amor por esse eu que vejo no outro, o amor por esse outro mim mesmo, amor pela imagem de mim mesmo como outro é o que Freud denominou de narcisismo e que corresponde ao registro do imaginário de Lacan. É o domínio do corpo, da forma e da imagem do outro, meu próximo, que, além de rival, é também atraente, fascinante, amante. O imaginário é o registro da consciência e do sentido que faz com que o homem se julgue um eu – o que é efetuado (sem que ele o saiba) através da identificação com o outro. É o que podemos verificar no estádio do espelho. O outro, na paixão do amor, é a imagem especular que reina no coração do sujeito conferindo o hábitat narcísico ao olhar, objeto pulsional inapreensível pela visão. A ópera *Valquíria*, de Wagner, retoma o mito de Narciso, encenando o matema do i(*a*) no encontro dos gêmeos amantes. Diz Sieglinde: "No riacho, vi minha própria imagem e ei-la novamente; como outrora ela emerge da onda: és tu, no presente, que me envia minha própria imagem." Ao que responde Sigmund: "És tu a imagem que em mim eu escondia." O outro é o gêmeo do eu.

O estádio do espelho

O estádio do espelho corresponde à antecipação, através da imagem, da unificação do corpo, antecipação relativa à imaturidade neurológica da criança. Retomando a descrição, já efetuada por Wallon, desse momento do desenvolvimento infantil, Lacan o eleva à dignidade de uma matriz simbólica da constituição do eu. Lacan o formaliza como o *estádio do espelho*: uma experiência correspondente ao narcisismo primário conceitualizado por Freud. Tal experiência, situada entre os seis e dezoito meses, é descrita por Lacan como um "drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental". Podemos distinguir dois momentos no estádio do espelho: o primeiro é aquele em que a imagem está despedaçada; o segundo, é aquele em que ela está unificada. Nesse primeiro tempo, trata-se de uma anti-imagem, pois não há, propriamente, constituição de uma imagem visível, de um campo visual em que todas as imagens tenham uma consistência própria e nas quais seria possível distinguir nitidamente os elementos de cada totalidade. No segundo tempo, a imagem totalizante e totalitária é constituída – ela escamoteia a falta e o despedaçamento originário do sujeito.

Ao partirmos do princípio de que no início não há unidade, o corpo do indivíduo pode ser concebido como um corpo retalhado, despedaçado, fragmentado pelas pulsões autoeróticas, as pulsões ditas parciais. A unidade do corpo é, em seguida, prefigurada pela imagem do outro ou pela imagem do espelho, pois ambos não se distinguem, como nos ensina o mito de Narciso. As pulsões autoeróticas convergem para a imagem do corpo tomado por um outro: imagem com a qual o sujeito se identifica para constituir seu eu. Essa imagem é o eu ideal, formado como imagem do outro, i(*a*), que dará a unidade do eu. Essa prefiguração da unidade corporal é acompanhada de uma jubilação que corresponde à satisfação narcísica de saber-se um corpo. O eu é, assim, constituído por essa imagem que se corporifica: corpo

unificado, corpo em sua totalidade, em suma, corpo humano. Com efeito, o eu, segundo Freud, é, antes de tudo, corporal. A percepção visual do corpo é a base do imaginário e da identificação especular. A unidade do eu é imaginária. A percepção visual é própria do eu sendo ele mesmo constituído pelo espelho – o que faz da visão o apanágio do registro imaginário. A imagem especular, escreve Lacan, “parece ser o limiar do mundo visível, a nos fiarmos na disposição especular apresentada na alucinação e no sonho pela *imago do corpo próprio*, quer se trate de seus traços individuais, quer de suas faltas de firmeza ou suas projeções objetais, ou ao observarmos o papel do aparelho especular nas aparições do *duplo* em que se manifestam realidades psíquicas de outro modo heterogêneas”. O mundo visual é narcísico: o espetáculo do mundo visual é o espelho do sujeito.

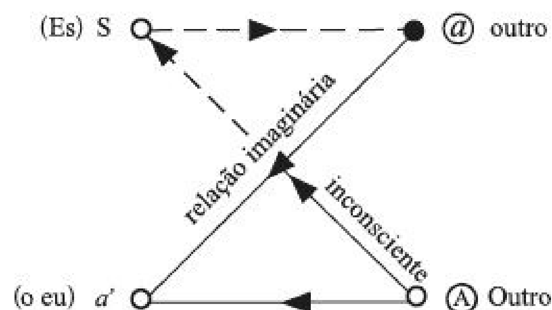
O estádio do espelho é dito “um momento de *insight* configurador” – termo inglês que significa tomada de consciência, esclarecimento, mas também inscrição. *In sight of* significa “em vista de”, ou “do ponto de vista de” – é o ponto de vista do eu. O *insight* confere o caráter narcísico ao conhecimento do eu, que é, na verdade, um desconhecimento, pois ele se origina da projeção da imagem de si no mundo. Lacan conserva o termo “conhecimento” para se referir a essa vista dos objetos pela consciência do eu, apontando que o conhecimento é sempre imaginário, ou melhor, paranoico, na medida em que nada mais é senão a projeção da consciência sobre os objetos. O conhecimento não se equipara ao saber, o qual, sendo da ordem do simbólico, implica elaboração e não está na dependência do ponto de vista do eu.

Na simetria produzida no reflexo do espelho há inversão em relação ao plano especular, fazendo do estádio do espelho um apólogo do desconhecimento: a imagem especular é diferente daquilo que ela representa na medida em que a direita vira esquerda e vice-versa. Como diz Freud, “o eu é uma superfície e a projeção de uma superfície”, ou seja, o eu, reduplicado por sua imagem especular, é como o revirar da luva do direito para seu avesso. Essa inversão ou reviramento presente na formação do eu mostra a ilusão da autoconsciência: a imagem do próprio corpo é enganosa e a consciência é a instância do desconhecer. Essa ilusão é ela mesma não reconhecida, pois não vemos que a imagem engana e que a consciência é, por si, fonte de desconhecimento. Assim, o eu, conhecendo os objetos e as pessoas através do olho do espelho, caracteriza-se mais como uma instância de desconhecimento do que como um aparelho de percepção-consciência que conheceria a realidade. “O olho, instrumento de nossa visão, não encerra, ele também, algo semelhante a um espelho?”, pergunta Sócrates a Alcibíades. Instância de engano, o eu vê o mundo como um espelho que reflete seu ponto de vista, sua visão de mundo. E vê o outro como um reflexo de si mesmo.

Essa imagem constitutiva e alienante do eu é percebida pelo sujeito, não em si, mas no outro experimentado como um intruso, que o invade e rivaliza com ele pelo mesmo lugar imaginário. Na verdade, é o eu que vem primeiramente usurpar o lugar do sujeito, levando-se em consideração a “distinção entre o lugar preparado para o sujeito sem que ele o ocupe e o eu que ali vem se alojar”, o que podemos escrever: $\frac{\text{eu}}{(S)}$. Esse intruso, que é o eu, o sujeito o percebe como *outro*, do complexo de intrusão. O eu é o outro para o sujeito. Trata-se do sujeito do inconsciente que se chama desejo.

A bipolaridade do eu

Essa bipolaridade do outro e do eu, (*a* – *a’*), é formalizada pelo eixo imaginário do esquema L, em que *a* é notado como “objetos do sujeito” e *a*’, “seu eu”, “o que se reflete de sua forma em seus objetos”. Assim, o outro (*a*) antecede o eu (*a’*). Trata-se do eixo imaginário da cena visual que constitui uma barreira para a Outra cena.



O espelho é um anteparo ao inconsciente; o imaginário do olho da consciência é uma cortina à determinação do simbólico $\left(\frac{a - a'}{A \to S}\right)$. Eu, como consciência, lido, rivalizo, desejo e brigo com os outros meus semelhantes desconhecendo o Outro do inconsciente, que me determina como sujeito.

Assim, o outro, como semelhante, é o objeto do amor narcísico: eu me amo no outro (que é o meu reflexo). Trata-se do amor pelo mesmo, o amor narcísico, que Lacan qualifica como *hommossexual* (com dois "m") para indicar que é um amor de homem (genérico) pelo homem – um *amor homensexual*. E que faz parte constitutiva de todo amor. Como diz a personagem Marie Caroline da minha peça *X, Y e S – Abertura do teatro íntimo de Strindberg* (2005):

> Ai essa alma! Ai meu almor!
> Quando eu a encontro eu almo.
> Quando a encontro me encontro.
> Eu mesma! Moi-même!
> Eu mesmo! Je même!
> Eu me mesmo! Je m'aime!
> Minha alma é meu amor!
> Me amo na sua minh'alma!
> E saio, saio, saio de mim mesmando,
> Em si mesmada e me amo, te amo,
> Me amo, me mesmo, ti mesmo.

O outro é o eu ideal: imagem desenhada e esculpida pelos significantes do Outro – aqueles que constituem o Ideal do eu que, na verdade, é o Ideal do Outro que Lacan escreve com o matema I(A). O sujeito passará a vida toda tentando se igualar ao eu ideal, tentando moldar seu eu à imagem e semelhança desse eu ideal que mamãe e papai querem que ele seja, como, por exemplo, "inteligente", "bacana", "bem-sucedido", "bonito" etc., que são significantes que veiculam o desejo do Outro.

O supereu é a instância que mede o eu ao eu ideal i(*a*) para ver se ele está à altura dos ditames do Ideal do eu. O eu raramente se sente à altura do que o Ideal do eu lhe manda ser – daí o sentimento de menos-valia ou, usando uma expressão da moda, de "baixa autoestima". O aplauso ou a vaia do supereu com sua função de vigilância (olhar) e crítica (voz) são indícios de aproximação ou afastamento dos significantes do I(A) imaginarizados no eu ideal [i(*a*)]. É desse lugar de eu ideal que o bebê se sente uma majestade e reina no desejo do Outro: *His Majesty the Baby.*

O pequeno outro pode ocupar o lugar de eu ideal com que o *eu* se mede e rivaliza, ou seja, essa imagem idealizada do eu que o sujeito encontra num outro, seu colega que admira e inveja.

Eis o engodo do imaginário: o sujeito desconhece que o outro é a projeção de seu eu ideal e, para se livrar de sua menos-valia em relação a ele, entra numa luta de puro prestígio com ele.

Esse outro que é meu próximo é minha alteridade egoica, projeção narcísica de meu eu, espelho que me envia minha própria imagem a ponto de considerá-la semelhante. Este outro, se é alter, é alter ego, nada mais do que meu ego alter-ado. Trata-se aqui de um outro egoico.

A bipolaridade do eu, sempre acompanhado pelo eu ideal, é a repercussão da polaridade pulsional no

imaginário, indicada por Freud nos termos de atividade e passividade a partir da gramática da pulsão. No especular, a bipolaridade do par "ver – ser visto" não pode ser partida, pois está apoiada na pulsão escópica na qual voyeurismo e exibicionismo são posições constitutivas do *desejo para o Outro*. Olhar e ser olhado estão sempre juntos, como o observador e o observado, o espectador e o ator – eis o que confere a base pulsional ao par que se forma no espelho. Na verdade, como diz Lacan, "tudo que existe de casal se reduz ao imaginário". O casal do estádio do espelho, (eu – outro), ocupa o lugar no imaginário da divisão escópica do sujeito presente na estrutura da pulsão. Na conjunção do especular com o escópico, o eu conserva "a estrutura ambígua do espetáculo que … dá a forma às pulsões sadomasoquistas e escoptofílicas (desejo de ver e de ser visto)".

Paixão da mirada

O imaginário é o registro da paixão, do *páthos*, do *pathema*. As estruturas clínicas neurose, psicose e perversão declinam as formas imaginárias da paixão individual do sujeito pelo significante. Para além do imaginário, está o grande Outro, simbólico, constituído pela linguagem e cujo discurso constitui o inconsciente. E o segredo do gozo da imagem está no objeto *a* em sua modalidade escópica: o olhar.

O caráter visual dessa experiência do espelho coloca em cena uma fenomenologia na qual o olhar é central: o espelho e o olhar não são apenas indissociáveis, eles derivam um do outro. Como atesta a etimologia, *miroir* (espelho) vem do latim *mirare*, que significa surpreender-se, espantar-se, estando na origem de "admirável", "admirar", "miragem" e "milagre". Em português temos, por um lado, sua origem latina *speculum*, da qual deriva "especulação", mostrando seu caráter imaginário, e, por outro lado, o verbo "mirar" (olhar) como em espanhol, em que o olhar se diz *mirada*. O olhar como objeto *a* não se encontra na visibilidade do espelho. Mas é o seu segredo.

O olhar em cena no estádio do espelho é o olhar daquele que vem a ocupar o lugar do Outro, por exemplo, a mãe. Trata-se de um olhar buscado pela criança – ao virar-se do espelho procurando algum sinal do lado do Outro. Essa troca de olhares – olhares em uníssono, olhares que ao se cruzarem constituem um só olhar – é causa da jubilação. O Outro é, na verdade, o espelho no qual a criança se vê e se admira, ajustando sua imagem enquanto eu ideal às reações de Outro que vem no lugar do Ideal do eu. Trata-se "desse ser que ele viu primeiro aparecer na forma de um dos pais que, diante do espelho, o segura. Ao se agarrar à referência daquele que o olha num espelho, o sujeito vê aparecer não seu Ideal do eu, mas seu eu ideal, esse ponto em que ele deseja comprazer-se em si mesmo". Para o sujeito, os aplausos daquele que está no lugar do Outro do espelho se conjugam com a satisfação obtida pela captura narcísica da imagem desejada e idealizada de si mesmo que ele vê em seu reflexo, que é o seu eu ideal. O resultado é a jubilação: gozo do palco acompanhado da ovação do público. Eis o gozo proporcionado pela pulsão escópica que faz entrar em cena o olhar como objeto *a*.

O grande Outro

O grande Outro como discurso do inconsciente é um lugar. É o alhures onde o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa. É a alteridade do eu consciente. É o palco que, ao dormir, se ilumina para receber os personagens e as cenas dos sonhos. É de onde vêm as determinações simbólicas da história do sujeito. É o arquivo dos ditos de todos os outros que foram importantes para o sujeito em sua infância e até mesmo antes de ter nascido. O grande Outro, em Lacan, se escreve com a inicial maiúscula e assim dispensa o adjetivo "grande", pois já se sabe que se trata do Outro, que se distingue do (pequeno) outro. A letra que aparece nos matemas para se referir ao Outro é A, do termo *Autre*, em francês. E como matema não se traduz, o Outro é sempre referido com a letra A, em todas as línguas e nos matemas de Lacan.

A é o lugar onde se coloca para o sujeito a questão de sua existência, de seu sexo e de sua história. A própria condição do sujeito depende do que se desenrola no Outro, *ein anderer Schauplatz* – expressão com a qual Freud nomeou o inconsciente: a Outra cena, o Outro palco.

Freud (1900) extrai de Fechner a ideia de um lugar psíquico para o inconsciente: "No curso de um breve exame do tema dos sonhos, o grande Fechner, em seu *Elemente der Psychophysik*, expressa a ideia de que *a cena de ação dos sonhos é diferente da cena da vida representacional de vigília*. Esta é a única hipótese que torna inteligíveis as particularidades especiais da vida onírica. O que nos é apresentado com essas palavras é a ideia de uma *localização* psíquica." O *anderer* da Outra cena é elevado por Lacan à categoria de conceito fundamental da psicanálise: o Outro.

Esse postulado freudiano de um lugar psíquico não é localizável no cérebro – o que é bom frisar para combater a ideia dos neurocientistas que continuam até hoje a desenvolver, na prática, as teorias da localização cerebral do século XIX! É um lugar simbólico, lugar dos significantes, onde as cadeias significantes do sujeito se articulam determinando o que o sujeito pensa, fala, sente e age. Nada do sujeito escapa ao Outro: sua mente e seu corpo, seus movimentos e seus atos. Seus sonhos e sua vigília.

O sujeito e o Outro

O "eu" está para o outro assim como o "sujeito" está para o Outro. O sujeito é determinado pelos significantes do Outro. A identidade – que é imaginária – do eu vem do outro; mas o sujeito é sem identidade.

O sujeito não tem uma identidade própria, ele é tão somente representado por significantes que se encontram nesse lugar psíquico que é o Outro, o qual pode ser chamado de "o Outro do significante", "o Outro da linguagem" ou "o Outro do simbólico", ou, ainda, o tesouro ou conjunto de significantes.

Essa representação do sujeito no Outro não é fixa, o sujeito ($) não é tal ou tal coisa, ele é tão somente *representado* por um significante (S) *para* outro significante (S').

$$\frac{S}{\$} \rightarrow S'$$

Não se define o sujeito, ao contrário, por definição ele é indefinido, indefinível. Ele é, por exemplo, homem, médico, flamenguista, paulista, de esquerda etc., sendo que cada um desses significantes o representa para outro ou outros significantes: ele é homem em relação à mulher, ou em relação a uma criança, ou em relação a um marciano; ele é médico em relação a um engenheiro ou em relação ao paciente; ele é flamenguista em relação a um fluminense ou a todos os times de futebol etc. Assim o sujeito vai deslizando de significante em significante pelo conjunto da linguagem que compõe o Outro. Quando o velho Salomon diz a Peter Pan que ele é um menino e não um pássaro e que, portanto, não pode voar, Peter Pan pergunta: "Vou ser o quê então?" A resposta poderia ser a própria definição do sujeito do

inconsciente: "Você será um nem-isso-nem-aquilo." Isso não é um alívio, a gente saber que, estruturalmente, não está preso a ter que ser tal ou tal coisa? O sujeito não "é" isso ou aquilo. Ele é um vazio, um furo no conjunto da linguagem, deslizando nas cadeias significantes. Em outros termos, como diz Lacan, ele é o significante "pulado" na sequência de significantes do Outro.

Mas há alguns significantes do Outro que têm uma força de determinação e se impõem como se fossem uma obrigação que o sujeito deveria acatar para se definir. Estes se apresentam como um "Tu és…", mortificando o sujeito. São significantes que etiquetam o sujeito e aos quais ele se identifica, como por exemplo: *Tu és* "feia", "forte", "garanhão", "um verme", "traidora", "sempre bela" etc. Devemos lembrar, no entanto, que se trata de identificação e representação, ou, em termos lacanianos, alienação. O sujeito não é aquilo que o Outro aponta para ele. O sujeito se encontra alienado a esses significantes que são do Outro, como lugar do inconsciente. Na análise o sujeito vai pouco a pouco descobrindo quais são esses significantes e se desalienando do Outro, abrindo a possibilidade de mais deslizamentos de sua experiência subjetiva. São "identidades" da ordem do semblante, um faz de conta.

O inconsciente como discurso do Outro nos indica que não só ele é estruturado como uma linguagem, mas que o lugar do Outro equivale ao lugar do código pessoal dos significantes do sujeito. O grande Outro é o conjunto de significantes que marcam o sujeito em sua história, seu desejo, seus ideais – eles sustentam suas fantasias inconscientes e imaginárias. Eis a alteridade descoberta por Freud, a qual arranca o sujeito do centro do psiquismo, na medida em que o sujeito não é autônomo e determinante, e sim determinado pelo que se desenrola no Outro do inconsciente, que se estabelece como uma "heteronomia radical".

O Outro como lugar dos significantes do sujeito é inacessível, a não ser pelas formações do inconsciente – sonhos, lapsos, chistes e sintomas –, como descreveu Freud, que mostram uma presença alhures, onde se articula sua verdade veiculada através de suas mentiras.

E é no retorno do recalcado, através das manifestações do inconsciente, que escapam ao controle do eu, que o sujeito experimenta essa alteridade que nele se presentifica.

A experiência da alteridade se desdobra para o sujeito, como Lacan propôs nos anos 1950, em o outro imaginário, par do estádio do espelho, e o Outro simbólico, conforme formalizou no esquema L, como vimos na seção *O pequeno outro*.

O Outro do discurso do inconsciente jamais está ausente na relação do sujeito com o outro, seu semelhante. É o Outro do pacto da fala sempre latente, constituindo uma triangulação que incide na díade imaginária eu-outro. "Sua presença", diz Lacan, "só pode ser compreendida num grau secundário da alteridade, que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante."

O Ideal do Outro – I(A)

No outro, como já vimos, encontra-se o eu ideal, no qual se espelha o eu sem nunca conseguir se igualar, pois ele, o eu ideal, é constituído pelos ideais do Outro, ou seja, pelos significantes recalcados no inconsciente que foram ditados e exigidos que assim *eu* fosse.

Esse eu ideal do espelho é formatado pelos significantes ditos pela mãe, pelo pai, avô, tia etc., que determinaram o "Tu és" do sujeito, e assim o *eu* tem que se espelhar nesse eu ideal para ser amado e continuar ocupando o posto de Sua Majestade, o Bebê (narcisismo primário, segundo Freud). Esses significantes são recalcados e constituem o Ideal do eu, que é um Ideal do Outro [I(A)], por ser constituído pelos ditos de todos aqueles que ocuparam para o sujeito o lugar do Outro. O Ideal do eu é o ponto de onde eu me vejo como amável. É por isso que o sujeito tenta se adequar aos significantes determinados pelo Outro pela via da identificação simbólica, e o eu tenta se moldar de acordo com o eu

ideal, percebido como outro, através da identificação imaginária. A instância do Ideal do eu é uma instância simbólica (pois é constituída pelos significantes do Outro), entretanto, ela redobra as exigências narcísicas do sujeito. Ela é, pois, a instância relativa ao narcisismo secundário. Se na infância o narcisismo primário é sustentado pelos ditos dos familiares mais próximos, o narcisismo secundário o é pela "introjeção" desses ditos, ou seja, pelo Ideal do eu que tomou o lugar dos pais.

O drama do neurótico é que ele sempre encontra um outro que encarna o eu ideal com todos os atributos que ele gostaria de ter e ser, para ser amado pelo Outro. E ainda por cima o sujeito personaliza no pequeno outro o lugar do Outro, a quem endereça seu amor, por quem se apaixona e a quem elege como parceiro das venturas e desventuras do amor. Constitui-se assim o trágico do amor: o sujeito ama e quer ser amado pelo Outro e se sente ameaçado por um outro (que encarna seus ideais) rival que ele teme que o Outro ame.

O Outro é um solar do amor. Ao articular a fala, o lugar do Outro aparece, e esse lugar é *transferido* a quem endereço minha fala, que é também minha demanda… de amor. Ao falarmos estamos demandando. A demanda é sempre demanda de amor: demanda de presença, demanda de provas de amor. E o amor demanda amor.

A fala, ao instituir o Outro do inconsciente, faz também existir o Outro da transferência, lugar que o analista é chamado a ocupar. O sujeito procura no analista o Outro do amor do qual espera uma palavra: de amor, de saber, de atenção… E assim ele "situa" o inconsciente na poltrona do analista (como *o* lugar do Outro) porque aí se desenrolam as associações contidas em sua demanda. Não é à toa que as associações lhe venham quando ainda está em casa, ou indo para a sessão, e que grande parte delas se desenrole já na sala de espera ou no trajeto do consultório. Dessa forma, o sujeito faz existir o Outro como lugar encarnado em alguém que media, apazigua as relações imaginárias e agressivas com o outro. Daí o grande Outro ser também o Outro do amor de transferência. Mas o sujeito é por definição desamado e considera o Outro um desalmado. São as mulheres que mais nos ensinam que o Outro do amor é um desalmado, pois não escutam de sua boca palavras de amor. No entanto, o parceiro não nos arranca de nosso casamento estrutural com a solidão, pois somos separados de fato do Outro e o Outro nos falta.

Por outro lado, o Outro personificado se torna a sede e a sede do poder, nos dois sentidos, porque o sujeito, como já dissemos, é alienado aos significantes que vieram do Outro com a série "Tu és…". A alienação ao Outro da linguagem nos dá o fundamento da alienação ao Outro do amor e da transferência – a conhecida dependência do analista. Assim, o sujeito oscila entre a alienação e a separação em relação ao Outro.

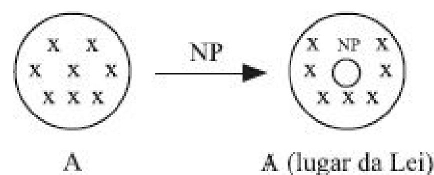
O Outro e o complexo de Édipo

Para todo ser humano, o Outro é o tesouro dos significantes e, como tal, é prévio ao sujeito, é anterior ao nascimento. Antes de vir ao mundo já lhe dão um nome, um sexo, um time de futebol, uma profissão; ele já nasce em uma determinada classe social com seus valores e preconceitos e num país com sua cultura e sua língua – tudo isto constituirá o Outro para ele. Para a criança esse lugar do Outro é inicialmente ocupado pela mãe. Mas para que o indivíduo possa apropriar-se dos significantes e exercer uma função de sujeito na ordem simbólica é preciso haver a inclusão da Lei – o Nome-do-Pai – no Outro. Essa Lei não precisa ser sustentada necessariamente pelo pai, o genitor. Trata-se de um significante que representa para a mãe a lei que proíbe que ela possa usar a criança como seu objeto, e, para a criança, que a mãe também está submetida a uma lei que a ultrapassa. O Nome-do-Pai é um significante estruturador de todos os significantes que constituem o inconsciente como discurso do Outro. Ele é um "ponto de basta" (ou ponto de estofo) que, dentro de uma linguagem de estofamentos, é o ponto de costura, ao qual geralmente se acrescenta um botão, que amarra toda a estrutura de uma almofada.

Lacan resume o complexo de Édipo em uma operação de linguagem: a metáfora paterna em que o Nome-do-Pai (NP) se substitui ao Desejo da Mãe (DM) com o qual a criança se identifica como sendo seu objeto de gozo.

$$\frac{NP}{\cancel{DM}} \cdot \frac{\cancel{DM}}{x} \rightarrow NP \frac{(A)}{\Phi}$$

Trata-se da simbolização da alternância (presença-ausência) da mãe representada pelo jogo do *fort-da* descrito por Freud, em que a criança sozinha no berço joga longe de si o carretel amarrado por um barbante, dizendo “o-o-o-o” (*fort – longe*), e trazendo-o de volta para si, enunciando a-a-a-a (*da – aqui*). Nesse jogo de “cadê-achô”, o sujeito opera a passagem da mãe ao símbolo desta e situa a mãe num alhures (apontado pelo significante do Nome-do-Pai) e cuja ausência se torna possível suportar. O resultado da metáfora paterna é a inclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro (conjunto dos significantes) e o acesso à significação fálica (Φ), que permite ao sujeito se situar como homem ou mulher na partilha dos sexos.



Uma perda de gozo é concomitante a essa operação de instauração da Lei simbólica. A introdução do Nome-do-Pai no lugar do Outro barra o acesso do sujeito ao gozo e ele não mais poderá ocupar o lugar de objeto do gozo do Outro, a não ser em sua fantasia ($ ◊ *a*). Assim, o Outro, como lugar dos significantes, se torna o Outro como lugar da Lei. Essa operação tem como resultado a instauração de uma falta, que Freud chamou de castração, que terá como consequência tornar o Outro inconsistente, fazendo Lacan dizer, como um paradoxo, que “o Outro falta”, $A \xrightarrow{NP} \cancel{A}$. Isso não ocorre na psicose, onde não há a operação da metáfora paterna e o Outro é consistente, fala e goza do sujeito. (Não abordaremos aqui a questão da psicose, já desenvolvida no livro *A psicose*, desta coleção.)

O que é o que é? – pergunta Lacan. *Tem um corpo e não existe*? É o grande Outro, pois ele é composto pelos significantes da linguagem que formam um corpo cuja única materialidade é a materialidade sonora dos significantes (a própria imagem acústica da palavra e que, portanto, dispensa seu significado). Além disso, ele é furado.

O Outro não constitui um universo completo, e sim furado – pois falta um significante que permitiria dizer que é um conjunto totalizador de todos os significantes da linguagem ou, melhor dizendo, de uma determinada língua. Paradoxalmente ele não existe, pois por ser furado não tem consistência. No inconsciente, como discurso do Outro, sempre falta um significante último que daria um sentido último à vida, à história e às questões do sujeito. Isso faz com que a cadeia significante que compõe o inconsciente seja infinita, pois se pode sempre agregar um significante a mais, e falar, falar, falar…, e, assim, não se “pega” esse Outro cuja alteridade insiste, mas não “*existe*”.

O Outro falta

O Outro, na verdade, é barrado ($\cancel{A}$). E a inscrição da falta no Outro do inconsciente tem várias consequências:

1) a primeira é a possibilidade para o sujeito de desalienação ao Outro do simbólico. Esse que me determina, me nomeia, me confere atributos inscritos no meu inconsciente, não tem o significante que designa meu ser.

2) o fato de o Outro ser barrado o torna inconsistente e daí dele me torno separado e independente.

3) sendo o Outro barrado, não há garantia nenhuma de nada. Pois a garantia falta, falta até a garantia de que o Outro exista, de que o Outro do amor que acolhe minhas demandas exista para responder “presente”.

O alhures, o inconsciente como lugar dos significantes, é a morada do sujeito como ser-de-linguagem, o qual é também ser-para-a-falta, pois se ele está na linguagem esta não o apreende: o sujeito é falta-a-ser porque falta um significante que o defina. Eis o princípio da desalienação. O sujeito é representado, mas não é um elemento do Outro. O lugar do sujeito é o furo do Outro.

O simbólico da linguagem para Lacan não é uma totalidade. Assim, não há um Outro que lhe sirva de álibi. A falta de um significante no Outro, que o tornaria completo, corresponde ao matema S(Ⱥ).

E, na psicanálise, quando lemos o matema S(Ⱥ) como *sem álibi* significa que todo tipo de álibi está riscado. O sujeito em sua vida procura um Outro em que possa se ancorar: seu amor e sua segurança. Mas o Outro falta por estrutura, e o sujeito ao longo da vida só encontra alguns substitutos, e mesmo assim jamais a completude, pois o Outro é incompleto e inconsistente. Ao se deparar com a falta do Outro, é o desamparo que pode advir, conforme salientou Freud. Ir para além do desamparo é o destino de uma análise conduzida até o fim.

Paradoxalmente, é por existir uma falta inscrita no Outro do simbólico, no Outro do amor, que é possível a emergência do desejo, que é sempre correlativo à falta, à castração. O desejo do sujeito é datado, vinculado, articulado ao desejo do Outro: a interrogação sobre o desejo é sempre relativa ao desejo do Outro. A questão “o que o Outro quer de mim?” é como se articula o desejo inconsciente, pois é como Outro que o sujeito deseja inconscientemente.

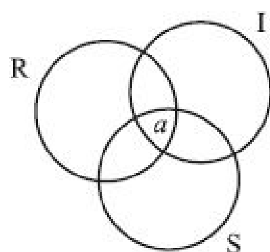
O seu semelhante, pequeno outro, que ocupa para você o lugar do grande Outro do amor, ao se tornar seu objeto sexual é reduzido a objeto *a*.

O objeto *a*

A terceira modalidade do outro é o que Lacan considerou nada menos do que *a sua contribuição à psicanálise*: *o objeto a*, causa de desejo. Para que você eleja alguém como parceiro sexual ele tem que conter ou estar nesse lugar de objeto para você. É o objeto *a* que se aloja no âmago do Outro do amor no qual se transformou o seu próximo, seu semelhante, o pequeno outro, seu amor. Por possuir o objeto que desperta seu desejo, aquele que você ama é também seu parceiro sexual – ele vira então seu objeto de desejo. E isso lhe dá vontade de olhar para ele, ouvir sua voz, pegá-lo, agarrá-lo, abraçá-lo, beijá-lo, comê-lo, pegar um pedacinho dele para guardar com você, entrar dentro dele, fazê-lo entrar dentro de você! E até mesmo despedaçá-lo! As suas pulsões – sempre parciais – se satisfazem ao reduzir o Outro a um objeto. Pois o objeto *a* é o verdadeiro parceiro na sexualidade.

Qual é o status do objeto *a*? Não é um objeto do mundo sensível, empírico. No entanto, qualquer objeto deste mundo que satisfaça a pulsão e cause o desejo ou provoque a angústia pode fazer função de objeto *a*. Não se trata de um objeto nomeável enquanto tal, pois não é da ordem do significante. Não é um objeto que tenha algum aspecto tampouco, pois não está no visível. Ele não pode ser visto nem falado, pois não tem consistência. Não tem nem a materialidade das palavras com seu material significante, nem a forma dos objetos físicos, que podem ser medidos e pesados. Ele não é nem simbólico nem imaginário. É da ordem do real. O objeto *a* afeta o sujeito. E sua única consistência é lógica.

Na última parte do ensino de Lacan, este o situa na interseção dos três anéis do nó borromeano, ou seja, entre o real, o imaginário e o simbólico, apontando sua relação com esses três registros.



O objeto *a* é envelopado pela imagem (I) e encontramos suas coordenadas na rede simbólica do inconsciente (S) – dessa maneira ele está na imagem narcísica i(*a*) e na fantasia ($ ◊ *a*), tanto a fantasia imaginária quanto a fantasia fundamental. Mas seu status é do registro do real como objeto condensador de gozo.

O objeto *a* se aloja no Outro do simbólico sem aí estar (por não ser da ordem da linguagem). Ele não se encontra no inconsciente como discurso do Outro, pois não é simbólico e, portanto, não é um significante. Equivale ao objeto perdido cuja falta estrutura o inconsciente. Ele é simultaneamente íntimo e externo ao conjunto de significantes do Outro. É um objeto *êxtimo*, pois sua topologia é a da extimidade – uma exterioridade íntima. Corresponde a um furo do simbólico. Por que Lacan o chama então de objeto? E por que o nomeia com a primeira letra do alfabeto? Por ser o objeto primeiro, ou melhor, correspondente ao primeiro objeto de desejo. Será o seio, como diz Freud? O objeto *a* é aquilo atrás do qual passamos a vida correndo. Procuramos aquele objeto que um dia nos deu uma suposta satisfação sem igual. É o objeto que viria no lugar do objeto perdido de uma primeira e suposta satisfação completa. Esse objeto pode tomar a forma de um rabo de saia, uma b…, um c…, um p…, uma x…, um quê. Mas nunca o reencontramos a não ser tão somente seus substitutos, transitórios e fugazes. Basta um olhar, às vezes uma voz, e ei-lo. Não, ele não está de volta, é apenas o eco do que foi perdido sem nunca ter existido. Pois a satisfação total do bebê com o seio num primeiro encontro é uma construção fictícia. Ele é chamado de objeto *a*, pois é a inicial de *autre*, o outro (como o pequeno outro). Trata-se de um objeto sempre em alteridade para o sujeito do desejo que o “encontra” no pequeno outro, seu semelhante,

como aquilo do parceiro que lhe desperta o desejo e lhe dá prazer. É aquela parte do corpo do outro que o sujeito recorta para gozar na "ralação sexual" (termo que utilizo para diferenciar da relação sexual de complementaridade que não existe).

O objeto *a* é tanto causa de desejo quanto objeto mais-de-gozar. Como causa de desejo, corresponde ao objeto perdido, desde e para sempre, da plena satisfação; como mais-de-gozar, é o objeto da angústia e objeto alvo – e efêmero – da satisfação pulsional.

Lacan desenvolve o conceito de objeto *a* a partir do conceito de *Coisa*.

A Coisa está presente no "complexo de outrem", o *Nebenmensch*, que compreende a percepção de um ser humano que entra no campo de interesse do sujeito e desperta nele o desejo. A partir daí, esse complexo, diz Freud, se divide em duas partes: "… uma dá a impressão de uma estrutura que persiste coerente [permanece inteira] como uma c*oisa*, enquanto a outra pode ser *compreendida* por meio da atividade da memória."

A Coisa é, portanto, esse elemento que o sujeito isola na origem e que se apresenta cada vez que seu interesse (sempre marcado pela libido) é despertado pelo outro. "O que habita próximo à origem jamais abandona o lugar", como diz Hölderlin. Os atributos mudam, mas há uma pequena Coisa (*das Ding*, em alemão) que está sempre lá. O que faz a gente dizer, quando se depara com alguém que desperta o desejo: *Aquela pessoa é uma Coooooisa! Ela é uma Coooooisa de louco!* Esse *Ding!* que soa quando passa uma garota de Ipanema a caminho do mar – e que fez o sujeito Vinicius compor a famosa música – é o que proporciona a "coisicidade" desejosa ao outro como corpo e que serve ao sujeito de guia no caminho do mar do desejo.

A Coisa dita a lei do desejo. A Coisa psicanalítica está do lado do real que não pode ser apreendido pelo simbólico, como a Coisa descrita por Heidegger, pois não pertence ao mundo dos objetos da sensibilidade. O real se distingue do registro do imaginário, na medida em que este último é o âmbito do *eidos* visual e imaginativo: o mundo das formas, das imagens, dos objetos que pertencem ao mundo da percepção. O imaginário e o simbólico constituem, juntos, a realidade para o sujeito, para quem o real é causante, ainda que velado. O real da Coisa está presente no *complexo do próximo*, o qual se decompõe em duas "partes": uma "parte", variável, é composta dos atributos do próximo (alto ou baixo, gordo ou magro, inteligente, …), significantes imaginarizados; e a outra "parte", imutável e real, está sempre presente em todos os seus próximos que causam o seu desejo. Esta última corresponde à Coisa.

A Coisa é o primeiro conceito a partir do qual Lacan aborda o real e a topologia do objeto em psicanálise. Trata-se de um objeto paradoxal, pois não é um objeto da sensibilidade – corresponde à Coisa-em-si por não ter substância, no sentido kantiano. Sua substância é unicamente episódica e constituída de gozo. É por ele ser circundado pela pulsão que corresponde à recuperação de gozo, ao retorno de gozo perdido da Coisa.

O objeto *a* não está nem no espaço nem no tempo, que são formas puras da intuição, segundo a metafísica kantiana. Podemos, contudo, atribuir-lhe a categoria de causalidade, não a causalidade natural ligada ao tempo, mas uma causalidade como a da Coisa-em-si: uma causalidade livre, que faz com que o objeto *a* não seja causado, mas seja ele mesmo causa, causa do desejo.

O objeto *a* definido pela categoria da causalidade não é um objeto fenomenal. É em relação ao desejo (e, por conseguinte, em relação ao sujeito) que se define o objeto como causa: objeto que causa o desejo para um sujeito. Isso significa que o objeto *a* não é um objeto do desejo (no qual o desejo incide), que é sempre um dos objetos do mundo sensível, mas se encontra na origem deste – o objeto *a* se diferencia do objeto do desejo, mas é ele que o torna desejante.

O dispositivo da técnica analítica inventado por Freud permite-nos efetuar, usando o artifício da transferência, uma experiência na qual existe a oportunidade de o sujeito apreender as coordenadas

simbólicas do objeto *a*, assim como a consistência lógica desse outro que causa o desejo e incide na orientação subjetiva.

O objeto da pulsão

O postulado fundamental da psicanálise sobre o objeto perdido do desejo se conjuga com a impossibilidade de satisfação completa da pulsão. Esta não pode atingir o objeto que poderia satisfazê-la, pois ele está, por definição, estruturalmente perdido. Os objetos que ela encontra para se satisfazer, como o seio, por exemplo, o dedo ou uma chupeta para a pulsão oral, são sempre substitutos, *Ersatz*, desse objeto que um dia, como um mito, traz uma primeira satisfação. Mas isso não quer dizer que a pulsão não se satisfaça, pelo contrário, a pulsão está sempre se satisfazendo. Como? Através do objeto. Qual, se o objeto da satisfação é perdido?

O objeto da pulsão é, diz Freud, "a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão e, originalmente, não está ligado a ela, só lhe sendo destinada por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação". O objeto no qual (ou pelo qual) a pulsão se satisfaz, portanto, é indiferente, porque seu objeto originário está perdido. É sua falta que condiciona a variedade de objetos de satisfação pulsional.

Os objetos pulsionais se declinam segundo as pulsões, ou seja, em objeto oral, objeto anal, olhar (para a pulsão escópica) e voz (para a pulsão invocante). Como podemos perceber, Lacan acrescenta o olhar e a voz aos objetos freudianos das pulsões ditas parciais. Essas quatro modalidades do objeto pulsional correspondem às quatro "substâncias episódicas" do objeto *a*. É esse objeto que o sujeito busca no Outro para satisfazer sua pulsão que, conjugando atividade e passividade, se dirige ao Outro e retorna ao sujeito trazendo satisfação.

Da mesma forma que a experiência de satisfação é descrita por Freud como suspensa ao outro no complexo do próximo, a pulsão só realiza seu itinerário de ida e volta pela intervenção do outro.

O objeto em torno do qual a pulsão dá a volta não está do lado do sujeito, e sim do lado do Outro. Não há, segundo Lacan, "acesso ao Outro do sexo [oposto ou mesmo] senão através das chamadas pulsões parciais, onde o sujeito busca um objeto que lhe reponha essa perda de vida que lhe é própria, por ele ser sexuado". É a pulsão que promove a redução do Outro a um parceiro sexual do qual se goza.

As quatro modalidades do objeto *a*, relativas às pulsões oral, anal, escópica e invocante, se repartem de forma diferente em relação à demanda e ao desejo. À pulsão oral corresponde a *demanda ao Outro*, cujo paradigma encontramos no bebê que pede o seio à mãe para mamar. À pulsão anal corresponde a *demanda do Outro* ao sujeito, cujo paradigma, também freudiano, é a mãe solicitando as fezes à criança como um "presentinho" na fase de educação das necessidades. Esses dois objetos são objetos que circulam na demanda podendo ser demandados – eles entram na ordem do significante. Não é o caso dos dois outros objetos que não são objetos da demanda e sim do desejo.

O olhar, objeto da pulsão escópica, é o objeto de *desejo ao Outro*, *desejo para o Outro*. No âmbito da atividade da pulsão escópica está o *fazer-se ver pelo Outro*, e assim o sujeito se dá a ver, se exibe para o Outro: ser olhado se encontra no objetivo final da pulsão voyeurista-exibicionista. Daí tratar-se de um desejo para o Outro, que convoca, portanto, o seu olhar.

O olhar é esse objeto efêmero, evanescente, que não se apreende e que emerge quando dois olhares se encontram e o sujeito se sente simultaneamente olhando e sendo olhado. Como diz a música: *esse seu olhar quando encontra o meu fala de umas coisas que não posso acreditar!* Mas tão logo surge, tão logo se esvanece. Esse olhar se mantém e é consistente no caso da paranoia no delírio de observação, quando o sujeito se sente olhado na rua pelos transeuntes ou mesmo em sua casa, por câmeras "escondidas", ou por vizinhos que o vigiam.

A voz, como objeto da pulsão invocante, é objeto do *desejo do Outro*. Não se trata da voz do sujeito, e sim da voz que vem do Outro. Não é a voz que sai quando você fala, e sim a voz na qual você é falado. Aqui o sujeito é o objeto da voz do Outro. Como ela se manifesta? Paradigmaticamente, é a voz da mãe que embala o bebê desde o útero, nina para fazê-lo dormir, canta durante o banho, inventa músicas e canções na hora de comer etc. Essa voz é uma voz perdida, como objeto, que o sujeito reencontra nos outros que se transformam em parceiros sexuais por mais transitórios que sejam. É a voz do outro, que quando você encontra o faz tremer ou ficar excitado. Você se deleita com a musicalidade da voz do parceiro sexual. Na psicose, a voz como objeto não está perdida e o sujeito está submetido a ela nas alucinações verbais. O psicótico revela que essa voz é a voz do Outro (personificada no delírio), que fala dele e para ele. Na psicose o Outro contém o objeto *a* – sob a forma de voz e/ou de olhar. Nela o Outro não é barrado e o objeto *a* não é marcado pela castração. Daí Lacan definir a paranoia em seu seminário *R.S.I.* como “um olhar que sonoriza uma voz”.

Nossa sociedade audiovisual utiliza essas duas modalidades de gozo – das pulsões escópica e invocante – para provocar o desejo e fazer gozar, como nos contatos eróticos por internet, Skype e telefone. Nesses artifícios ocorre, sem a presença física do outro, a circulação desse outro radical que é o objeto *a* – pulsátil como as ondas invisíveis que constituem a nossa atmosfera, ou melhor, nossa “aletosfera” feita de objetos que se colocam como verdadeiros (de *alethea* – a verdade, em grego).

i(a)

O desejo sexual pelo parceiro tem um fundamento narcísico devido ao valor de objeto precioso (*agalma*), olhar que é transferido à imagem no espelho. Essa imagem do outro com seu corpo e atributos físicos é excitante, porque ela vela o objeto olhar causa de desejo. É, pois, um engodo, já que a imagem visível escamoteia o objeto invisível que lhe confere deslumbramento e charme. O véu narcísico dá consistência imaginária ao objeto *a* que é inconsistente, e só tem consistência lógica. Dentre os objetos do mundo sensível, o outro, o semelhante, é um objeto do desejo, pois sua imagem contém e vela o objeto *a* [i(*a*)].

A escolha do outro da paixão amorosa é submissa à grade narcísica, apontando que o amor é produto da confusão entre libido de objeto e libido do eu. No amor, a escolha do objeto é sempre ao mesmo tempo narcísica, por ser feita à imagem (i) e à semelhança do eu, e objetal (*a*) por conter o objeto *a*: pois aí se encontra em jogo tanto o imaginário do espelho quanto o objeto pulsional, como é possível ler no matema i(*a*). A partir de Lacan, podemos dizer que não há diferença entre escolha narcísica e anaclítica – como Freud postulara em seu texto sobre o narcisismo –, uma vez que ambas estão juntas.

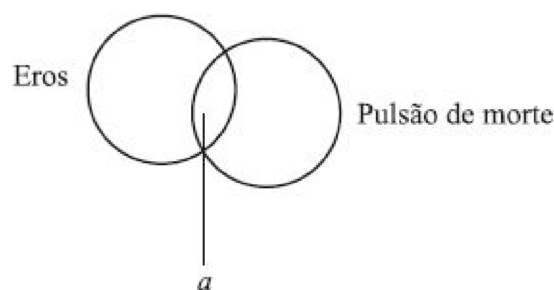
Há um real de gozo do objeto *a* que encontramos no brilho do olhar que é transferido à imagem do objeto desejado e na voz da música de sua fala, que basta ser emitida para que você se excite sexualmente. Esse real do gozo, que corresponde à satisfação pulsional, se encontra também presente no âmbito da oralidade, ao beijar, chupar, mamar, comer, beber, fumar e até mesmo se drogar; e no âmbito da analidade, no prazer propriamente anal de defecar e ser penetrado, como suas metáforas de expulsão, corte, explosões de ira, evacuação, sujar e também de retenção, avareza, economizar, limpar etc. Os objetos *a* propriamente ditos correspondentes às pulsões oral e anal não são exatamente o seio e a merda que são, no entanto, seus paradigmas, e sim o nada para o objeto oral e a metáfora para o objeto anal – podendo aí ser utilizado qualquer objeto que satisfaça essas pulsões.

Entre Eros e Tânatos

A satisfação da pulsão é paradoxal, pois ela exige uma satisfação constante que, no entanto, é impossível devido ao status do objeto perdido. A pulsão jamais se satisfaz inteiramente, pois responder totalmente à exigência pulsional implica o gozo total, a morte.

O paradoxo da satisfação pulsional dos neuróticos encontrou seu fundamento nos anos 1920, através do conceito de pulsão de morte e sua associação com Eros. Freud definiu o "desprazer neurótico" como "um prazer que não pode ser sentido como tal". Há um prazer na dor, que pode ser identificado pelo termo *Genuss*, a ser diferenciado do prazer (*Lust*). O termo *gozo*, proposto por Lacan, engloba a satisfação pulsional com seu paradoxo de prazer no desprazer. O conceito de gozo implica a ausência de barreira entre o princípio de prazer e seu para-além. Entre os dois há um *continuum*, não uma solução de continuidade. A pulsão de morte se mistura com as pulsões sexuais e exige satisfação. Ela leva o sujeito à própria destruição, justamente em seu caminho da busca do gozo pulsional. Apesar de a inclinação agressiva ser uma disposição autônoma, originária do ser humano, a pulsão de morte está intricada com as pulsões sexuais, como mostram o sadismo e o masoquismo.

O objeto da pulsão se encontra na interseção de Eros com a pulsão de morte, na medida em que é um objeto visado pela pulsão sexual que representa, no entanto, o irrepresentável do sexual na pulsão, o silêncio da pulsão de morte – ele é, assim, um "objeto condensador de gozo", como o nomeia Lacan.



Ao reduzir o Outro a um objeto de seu gozo, a pulsão visa saciar o impossível de um gozo sem entraves a despeito da Lei. O próximo, transformado em objeto, e que a pulsão busca enlaçar, é certamente um objeto sexual, mas não só, pois, segundo Freud, ele é "também alguém em quem se tenta satisfazer sobre ele a sua agressividade, … humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo". O outro é, portanto, objeto da pulsão de morte.

O sujeito pode destruir o outro, seu semelhante, para gozar. Mas não é preciso chegar a esse horror para se obter prazer sexual! A participação da pulsão de morte na sexualidade se manifesta na busca e apreensão do objeto sexual – que vai desde a paquera até a "pegada" na cama, ou seja, na "atividade" da pulsão. Entretanto, na sexualidade está presente também a passividade sexual, que, de fato, é muito ativa, pois se manifesta desde o fazer-se paquerar até o fazer-se penetrar. As mulheres, principalmente, sabem o quanto é ativo e trabalhoso fazer-se de objeto, não é mesmo?

A atividade da pulsão está no *fazer-se*, pois em toda pulsão encontramos a circularidade contida no par passividade-atividade: ver e ser visto; comer e ser comido; evacuar e ser evacuado; ouvir e ser ouvido. No final do circuito pulsional está o fazer-se olhar, fazer-se comer, fazer-se evacuar e fazer-se voz. E o sujeito se torna então equivalente ao objeto *a* ($ ≡ *a*). Eis por que este é o status do ser do sujeito – como ele vem ao mundo –, ou seja, como objeto. O objeto *a*, retifica Lacan no *Seminário 20, Mais, ainda*, é antes um *semblant d'être* – simulação, semblante do ser. Por mais *outro* que seja o objeto *a* em sua radicalidade de alteridade, é onde "penduro" meu ser de simulação.

Na fantasia, o sujeito se encontra em relação com o objeto *a* – em conexão e disjunção com ele ($ ◊ *a*). O sujeito está nos dois polos da fantasia: ora como sujeito fazendo do outro seu objeto; ora como objeto do Outro que aparece então no lugar do sujeito. Sendo assim, a fantasia mostra que todo mundo é bipolar: sujeito e objeto.

Esse outro que é para você o objeto *a* que satisfaz suas pulsões é o objeto de sua *fantasia*, através da qual você apreende a realidade. E se esta lhe interessa é porque os objetos outros estão aí instigando, provocando, causando você. Mas para o Outro você também é um objeto, pois essa é a condição para ser

desejado, e isso pode causar angústia.

O objeto é o supereu

O objeto *a* é o objeto causa de angústia. Esta surge quando a falta falta e em seu lugar emerge a presença de Algo que ameaça o sujeito – que o ameaça como um objeto do Outro que o olha, que o pune, que o deseja a ponto de tomá-lo, comê-lo, utilizá-lo, em suma, gozar do sujeito a seu bel-prazer. Corresponderia, por exemplo, imagina Lacan, ao que sentiria um louva-a-deus macho diante da louva-a-deus fêmea que o matará após a relação sexual. Nessa posição de objeto do Outro o sujeito está identificado ao objeto *a*: ele é idêntico ao olhar que o vigia, à voz que o xinga, ao objeto oral a ser deglutido, ao dejeto a ser jogado fora. O objeto *a* é também um dos nomes do supereu: o olhar que vigia e a voz que critica. Temos nesses dois últimos objetos as duas funções do supereu apontadas por Freud: a função de vigilância, com a qual mede o eu em relação ao Ideal do eu, e a função de criticá-lo, corrigi-lo e xingá-lo, dizendo-lhe “seja assim” e “não seja assim”.

Essas funções contidas nos objetos olhar e voz são também encontradas em nossa sociedade atual, que é uma sociedade de vigilância e de imperativos categóricos cada vez mais explícitos. *Sorria, você está sendo filmado!* Não importa se há efetivamente ou não uma câmera filmando-o, a própria frase já faz emergir um olhar visando o sujeito. Há uma *bigbrotherização* de nossas vidas promovida pelo empuxo-à-fama e ao dar-se a ver próprio de nossa sociedade escópica. *Seja um homem de sucesso, saudável, rico, bem-resolvido, ecologicamente correto!* A voz do supereu não cessa de dizer o tempo todo como devemos ser, como devemos pensar, agir e até sentir – conforme a presença poluente de tantos livros de autoajuda testemunha. Eis algumas das formas com as quais nossa civilização atual se apropria da estrutura desse outro pulsional que é o objeto *a*.

O outro do laço social

Vamos para a realidade social na qual vivemos. Você se depara com pessoas que conhece bem, mal ou desconhece, e cada uma delas é um outro com o qual se relaciona em uma determinada situação na qual a atitude de cada um é mais ou menos esperada. Nessa circunstância, você estabelece um laço social cujos lugares já estão predeterminados em nossa sociedade e que se resumem a dois que são ocupados, cada um, por um indivíduo, independentemente do sexo, da idade, da classe econômica, do grau de instrução etc. Esse vínculo é estruturado sempre por um par composto de um *agente* e de um *outro* que não estão em uma relação de simetria. O agente é dominante e o outro é dominado. Para haver laço social não existe um sem o outro, como, por exemplo, no vínculo entre patrão e empregado e na relação entre professor e aluno.

A predeterminação do laço social é estabelecida e transmitida de geração em geração aos agentes e seus outros, garantindo a manutenção dos laços em uma sociedade, pois o homem é um ser social que não prescinde do outro e cria regras e condutas de convivência com finalidades específicas. Nossa realidade social é enquadrada pelos laços sociais que Lacan chama de aparelhos de gozo, uma vez que esses vínculos promovem um esvaziamento de gozo ao estabelecer maneiras conviviais de relação com o outro. Sem esse enquadramento, que é cultural e, portanto, simbólico, a inclinação do homem é tratar o outro como seu objeto de gozo e nele saciar suas pulsões erótica e de morte, conforme vimos na seção *O objeto a*.

A civilização, nos indica Freud, exige do sujeito a renúncia pulsional, sem a qual ele não poderia estar em sociedade com o outro. Para Lacan, trata-se de uma “canalização” ou, em outros termos, de um enquadramento do gozo, de um esquadrinhamento do campo do gozo pelos laços sociais que o compõem. Os laços sociais são compostos pelo gozo que a linguagem limita e enquadra, sendo esta responsável pelo estabelecimento do vínculo e por sua manutenção, impedindo, dessa forma, sua ruptura. Devido a essa característica linguageira – que não passa necessariamente pelas palavras faladas –, Lacan denomina os laços sociais de *discursos*. Pois, de fato, eles se sustentam e equivalem aos discursos – narrativas, descrições, coordenadas, regras, normas – que se tecem sobre eles.

Os discursos

Os discursos como laços sociais compõem o “campo do gozo”, que se encontra para além do campo da linguagem, não deixando, no entanto, de pertencer a este.

O discurso instaura relações fundamentais e estáveis mediante o instrumento da linguagem no campo do gozo a partir de uma série de enunciados primordiais que determinam aquele laço social específico. Trata-se de “um discurso sem palavras”, pois, segundo Lacan, “não há necessidade de enunciações para que nossa conduta, nossos atos, eventualmente se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais”. É um discurso cujos enunciados nem sempre são explícitos, mas que prescindem de fala para atuar.

O discurso, como laço social, funda um fato estabelecendo vínculo entre aquelas pessoas concernidas. A educação, por exemplo, é uma forma de laço social em que, ao se estabelecer uma sala de aula, já temos predeterminado que existe uma relação entre alguém que ensina – o agente, que é o professor – e alguém que é o outro – o aluno, que é ensinado. Não é necessário dizer nada sobre isso. Mas tampouco a sala de aula é necessária para que esse laço social – que Lacan chama de discurso universitário – se estabeleça. Basta um ato! O ato que determina o laço é sempre o do agente do discurso, pois o ato é, segundo Lacan, um dizer que funda um fato, no caso, um fato de discurso, o próprio laço social. Esse ato, ao se dirigir a um outro, imprime o fato daquele discurso, como, em nosso exemplo, o ensino, e estabelece o par professor-aluno.

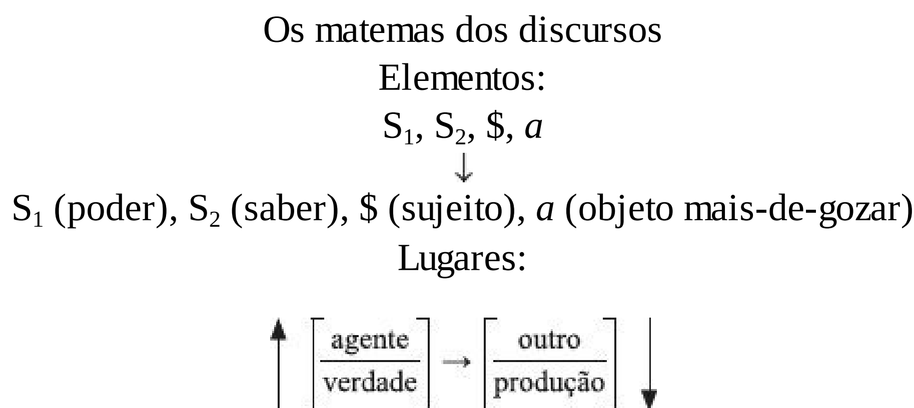
Os tipos de laços sociais não são em número ilimitado. Lacan conta cinco cujos paradigmas encontram-se nos seguintes pares de agente-outro: o senhor e o escravo; o professor e o aluno; a histérica e o médico; o analista e o analisante; a mercadoria e o consumidor. A cada um Lacan propõe um nome, respectivamente: discurso do mestre (senhor ou amo); discurso do universitário; discurso da histérica; discurso do analista; discurso do capitalista (o qual, para Lacan, é e não é um quinto discurso, pois ele é uma derivação do discurso do mestre). Parece pouco haver apenas esses laços sociais, mas, ao desdobrarmos a estrutura de cada um, vemos que não é pouco, pois cada um deles não se resume a seu paradigma, que é apenas um caso de um determinado tipo de laço social.

Esses laços não são, evidentemente, fixos; o sujeito circula por eles. Paradoxo: nem todo relacionamento se enquadra num laço social. O amor está fora do laço social. Pois não há *um* discurso sobre o amor que possa predeterminar um relacionamento afetivo. Não há enunciados primordiais que estabeleçam as mínimas regras de conduta e de expressão do amor, por mais que a sociedade, com seus interesses próprios, tente estabelecer um guia do amor e suas formas de expressão, propondo contratos civis – como casamento, união estável – ou comemorações de bodas de papel a diamante, sem contar a fatura nos bolsos dos comerciantes no Dia dos Namorados. O amor está fora do discurso. O amor permanece sem enquadramento possível – o que não quer dizer que o casal não entre e circule pelos discursos existentes, fazendo o outro de escravo, comandando, ensinando, provocando, dividindo, fazendo falar e se vendendo. O amor, assim como a psicose – onde falta o Nome-do-Pai, que estrutura o registro simbólico –, não está no laço social.

Os discursos como laços sociais de Lacan estão em correspondência ao que Freud nomeou como “as profissões impossíveis”: governar, educar e psicanalisar. Eles são uma proposta de formalização dessas modalidades de vínculo entre as pessoas. Governar equivale ao discurso do mestre (DM); educar, ao discurso universitário (DU); e psicanalisar, ao discurso do analista (DA). E acrescentou mais dois: o fazer desejar, que equivale ao discurso da histérica (ou histérico) (DH); e o fazer comprar, do discurso capitalista (DC). Mesmo que não se diga nada, no momento em que se está em uma relação com outra pessoa, se está inserido num desses discursos em que os atos importam mais do que as palavras.

Os lugares e os elementos

Em sua formalização, Lacan propõe fórmulas ou matemas para se pensar esses laços, nos quais encontramos quatro elementos e quatro lugares.



Resumindo, o poder, o saber, o sujeito e o gozo estão presentes em todas essas práticas, porém, de modos distintos. São laços sociais estruturados em torno da relação do agente e de seu *outro* (o parceiro), revelando a “verdade” a partir da qual cada agente se autoriza a agir, e inscrevendo o que é esperado que o comandado, o outro, produza.

O S_1 é um significante que pode funcionar sozinho, representando o poder de comando que lhe é

próprio. Em todos os discursos ele tem esse sentido – o que varia é quem o encarna. No discurso do mestre é o governante, no discurso universitário é o autor (a referência), no discurso da histérica é o médico ou o mestre, no discurso capitalista é o capital, e no discurso do analista é o único laço em que se desvela que o poder é do próprio significante, que aí está como um significante-mestre “desencarnado” que comanda as identificações do sujeito.

O S_2 não representa aqui um segundo significante, e sim a rede de todos os significantes que se articulam em um saber. Esse saber é encarnado pelo escravo ou o subordinado no discurso do mestre, e pelo professor no discurso universitário. Trata-se do saber teórico ou prático produzido pelo mestre ou pelo médico no discurso da histérica; e no discurso do analista é o saber que sustenta o ato analítico, ou seja, aquele que o analista adquiriu e elaborou a partir de sua experiência analítica, da prática textual e do caso que está conduzindo.

O S_1 e o S_2 são os agentes dos discursos da dominação, o DM e o DU, pois seus agentes utilizam a propriedade de comando própria do significante. Os dois elementos que não são da ordem do significante são os agentes dos discursos do avesso da dominação: o sujeito ($) como falta-a-ser no DH, e o objeto *a* fora do simbólico no DA.

O sujeito, “significante pulado da cadeia”, é o efeito da articulação dos significantes, ou seja, é aquele que não tem identidade própria, a não ser dividido. $ é o sujeito não identificado; sua identificação (S_1/$) aparece no DM. É também o sujeito que se expressa dividido no sintoma endereçado a um mestre, como no DH. E no DU ele é o sujeito revoltado e sintomatizado, ao ser tratado como objeto. No DC ele é o consumidor, o que vai consumir a mercadoria – os objetos lançados no mercado – produzida pela tecnociência financiada pelo capital. No DA o outro é o sujeito da fala, do desejo e da associação livre que se expressa pela boca do analisante, e ao fazê-lo produz a sua desidentificação $\left(\frac{\$}{S_1}\downarrow\right)$.

O objeto *a* é o *mais-de-gozar* que, em cada discurso, tem uma significação. É o objeto precioso *e agalmático* do DM; o aluno no DU (sobre o qual incide um saber); o objeto que sustenta a verdade da provocação do sujeito dirigida ao médico no DH; e no DC ele é a mercadoria, objeto que Lacan nomeia de *gadget*, produto que a sociedade de consumo vende como se fosse o objeto de desejo do consumidor. No DA, trata-se do objeto que causa o desejo, objeto da fantasia cujo semblante é sustentado pelo analista. Fica evidenciado que, na análise, o analista não está como sujeito, e sim como objeto.

O que caracteriza cada discurso é aquilo que está no lugar do agente, que é o lugar do semblante, ou seja, aquele que vai fazer de conta de agente, vai representar esse papel. Neste lugar está o que em poesia, segundo Jakobson, se chama de a *dominante*: elemento que governa, determina e transforma todos os outros elementos. No DM a dominante é a lei, no DH é o sintoma, no DU é o saber, e no DA é o mais-de-gozar. A dominante exerce diretamente a sua influência sobre todos os outros elementos do discurso. Assim, o que caracteriza a ação de governar é a lei; do educar, é o saber; no caso da histeria, ou seja, do fazer desejar, é a divisão do sujeito expressa no sintoma; e o que domina o discurso do analista é o analista como semblante de objeto *a* com seu desejo, pois é ele quem dirige o tratamento.

O outro e o ato

Quem é o outro em cada laço social? O outro do mestre/senhor é o escravo. O outro do saber é o objeto. O outro do sujeito é o mestre. O outro do objeto é o sujeito. Todo discurso que trata o outro como objeto pode, portanto, ser chamado de DU: aquele que trata o outro como um mestre e senhor é o DH, e, ao tratarmos o outro como um comandado que tem a técnica e sabe fazer determinada coisa para nós, estamos no DM. *O discurso do analista, DA, é o único laço social que trata o outro como um sujeito.*

Eis os matemas dos quatro discursos (em seguida abordaremos o DC).

DM $$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

DH $$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

DU $$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

DA $$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Os quatro discursos determinam quatro distintas formas de ato: o ato governamental, o ato educativo, o ato histérico e o ato analítico. Cada modalidade de ato é caracterizada por seu *agente:* a lei, o saber, o sintoma e o objeto *a*. O que caracteriza um governo não é o que dizem os políticos, mas sim seus atos. O ato de educar é o tratamento do outro objetivado pelo saber: o que pode ocorrer na sala de aula, na administração, na mesa do bar, no consultório do analista. O *setting* psicanalítico não define o discurso, as palavras pronunciadas tampouco, e sim o ato. O ato histérico é fazer desejar, o que mostra algo que todos vivemos, ou seja, que cortejar, seduzir, atrair, *azarar* faz laço social. O ato é sempre histérico quando produz no outro o desejo, inclusive o desejo de saber, e promove a verdade do gozo sexual. O ato analítico ocorre nesse laço social inédito, no qual são promovidas as desindentificações aos ideais do Outro e a libertação do sujeito do poder mortífero das palavras que o determinaram, pois o ato analítico desaliena o sujeito.

No DM quem ocupa o lugar do agente é quem tem o poder, como o governante, o patrão, o chefe que se relaciona com os seus "outros": o governado, o empregado, o subordinado. O governante aqui – por mais que diga que está representando o país ou a empresa ou a repartição –, na *verdade*, autoriza-se a partir de sua subjetividade, pois por "baixo" de seu cargo há um sujeito ($ no "lugar" da verdade). Em seu ato de governar, comandar, dar ordens, ele espera de seu subordinado a produção de algo, como um objeto ou uma tarefa que lhe são preciosos: uma tarefa, a manufatura de um produto qualquer, uma comida bem-feita, uma roupa, uma peça de carro numa fábrica etc. representados, neste matema do discurso do mestre, pelo objeto *a*.

O educador, no DU, se autoriza do autor, da bibliografia, para impor o saber ao outro (o estudante) objetivado, e tem como resultado, por mais paradoxal que possa parecer, um revoltado, um contestador, um cara-pintada. O DU é também o laço que constitui a burocracia, no qual o burocrata se autoriza de uma regra (S_1) para mandar no funcionário. O analista, em seu discurso, o DA, se autoriza do saber do inconsciente para obter do sujeito-analisante sua pura diferença, sua particularidade: o significante-mestre de sua identificação primordial. O desejante, no DH, que também podemos chamar de "o provocante", se autoriza de seu gozo impelindo o outro, elevado à categoria de mestre, a produzir um saber sobre sua verdade sexual.

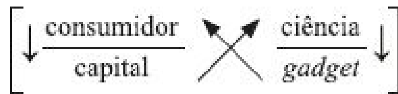
Assim, há um efeito, ou "produção", provocado por cada laço social. No DM são os objetos de gozo fabricados, manufaturados, que saem das fábricas. O DU produz o sujeito dividido ($) que se revolta ou sintomatiza ao ser tratado como objeto *a*. No DH é o saber (S_2) que o mestre (S_1) fabrica, o que faz Lacan apontar a afinidade da ciência com o DH. E no DA, o sujeito ($) produz o significante de sua singularidade – seus significantes-mestres.

Nossa sociedade se estrutura com os laços sociais da dominação e seus avessos: o DA é o avesso do DM e o DH é o avesso do DU. O DH faz objeção ao totalitarismo perverso do saber, pois coloca o sintoma como agente e faz obstáculo a continuar a obedecer ao burocrata do saber. O DA desvela a hipocrisia do "S_1 encarnado" que faz função de mestre e senhor, mostrando que o mestre é o significante.

O discurso capitalista

Ainda há um terceiro tipo de laço social da denominação ou soberania que hoje é prevalente: o discurso

do capitalismo $\downarrow \frac{\$}{S_1} \times \frac{S_2}{a} \downarrow$, em que o outro não é nítido, já que, na verdade, é um discurso que não propõe o laço social do sujeito com o outro, e sim com um objeto (*a*) fabricado pela ciência e tecnologia (S_2). Aqui o sujeito é reduzido a consumidor, e o objeto causa de seu desejo é um *gadget* – eis o outro do discurso capitalista. O saber é o da ciência/tecnologia; e o S1, o significante-mestre, isto é, o poder, é do capital.



O discurso capitalista, efetivamente, não promove o laço social entre os seres humanos: ele propõe ao sujeito a relação com um *gadget*, um objeto de consumo curto e rápido [$\$ \leftarrow a$]. Esse discurso promove um *autismo induzido e um empuxo-ao-onanismo*, fazendo a economia do desejo do Outro e estimulando a ilusão de completude não mais com uma pessoa, e sim com um parceiro conectável e desconectável ao alcance da mão.

A sociedade regida pelo discurso capitalista se nutre pela fabricação da falta de gozo, ela produz sujeitos insaciáveis que, em sua demanda de consumo, nunca conseguem comprar tudo o que supostamente desejam. Promove assim uma nova economia libidinal. Por outro lado, ao colocar a mais-valia no lugar da causa do desejo – faz querer ganhar sempre mais –, essa sociedade transforma cada um num explorador em potencial de seu semelhante para dele obter um lucro de um sobretrabalho não contabilizado e querer tirar vantagem em tudo. Vale tudo para fazer consumir cada vez mais os objetos produzidos pelo capitalismo científico-tecnológico.

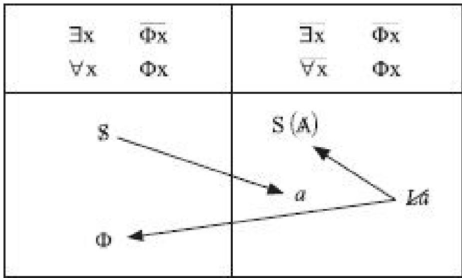
O DC fabrica um sujeito animado pelo “desejo capitalista” e interpreta sua falta estrutural, falta-a-ser, em falta-a-ser-rico; e a falta-de-gozo se inscreve como a falta-a-ter-dinheiro. Produz-se, assim, o sujeito descapitalizado. O resultado disso é que o DC produz o sujeito inadimplente, o sujeito da dívida eterna: interna e externa.

O discurso do capitalista não é regulador e instituinte como o DM, ele é segregador. A única via para tratar as diferenças na sociedade científico-capitalista é a segregação determinada pelo mercado: os que têm ou não acesso aos produtos da ciência. É um discurso que não forma propriamente laço social, ele segrega – daí a proliferação dos *sem*: terra, teto, emprego, comida etc.

Nos discursos da dominação, o significante se encontra do lado do agente dominador. No DM, quando o agente do discurso (S_1) é encarnado por um ditador, temos a *Eucracia*; o DU corresponde à *Burocracia*, onde quem domina é o saber (S_2); e o DC é a *Capitalcracia*, onde o capital (S1) manda. No DH e no DA, avessos dos discursos da dominação, o agente que domina escapa ao significante: respectivamente, o sujeito ($) e o objeto causa de desejo, seu mais-de-gozar (o objeto *a*). Destarte, no DH temos a S*intomocracia* e no DA a *a-cracia*, onde se trata do governo de *a* (mais-de-gozar) – que se desvela como impossível de governar, pois esta forma de laço se encontra, segundo Lacan, no “polo oposto a toda vontade de dominar”. Ele constitui a saída do discurso capitalista, pelo esvaziamento dos imperativos de gozo.

Heteros

A quinta modalidade do outro é o Outro gozo referido por Lacan ao gozo que se encontra no lado feminino da partilha dos sexos. Este Outro gozo é tributário do *pastout*, o *não todo*, que ele qualifica com o termo *Heteros*. Esse Outro gozo é derivado de uma lógica outra diferente da lógica fálica que rege o lado masculino das fórmulas da sexuação. Tema que desenvolve no texto "Aturdito" e no *Seminário 20*, *Mais, ainda*.



Lacan formulou a partilha dos sexos não a partir do atributo peniano que dividiria os seres em portadores ou privados do pênis, mas a partir da função fálica (Φx). Os seres se partilham em homens e mulheres segundo a maneira como respondem (constituindo um argumento) à função fálica. Esta corresponde tanto à castração simbólica quanto ao gozo fálico, que é o gozo sexual propriamente dito. Ele propõe então uma partilha de gozos: o gozo fálico é masculino, e o feminino é o gozo Outro. Como homens e mulheres se situam em relação ao gozo?

Lacan constrói uma tabela de "fórmulas quânticas da sexuação" com quantificadores lógicos, que são símbolos da lógica matemática que atuam sobre sentenças abertas, tornando-as sentenças fechadas ou proposições. Os principais quantificadores são: quantificador Universal (símbolo ∀), que significa "para todo", "qualquer que seja", e o quantificador Existencial (símbolo ∃), que significa: "Para algum", "Existe um".

O lado masculino da sexuação

Do lado do homem encontramos a função universal do falo, pois todos os seres deste lado estão inscritos na função fálica, $\forall x\ \Phi x$. Para que essa proposição universal seja verdadeira, é necessária uma proposição que a negue, constituindo seu limite, ou seja, é necessária uma exceção que confirme a regra. Assim, Lacan postula um universal afirmativo ($\forall x\ \Phi x$) conjugado com um particular negativo, ou seja, a existência de UM ($\exists x\ \overline{\Phi x}$) que se oponha a ele.

$$\exists x\ \overline{\Phi x}$$
$$\forall x\ \Phi x$$

Há, portanto, uma correlação lógica das duas fórmulas: a da proposição universal com a proposição que lhe constitui uma exceção. Destarte, Lacan conjuga o quantificador "para todo" com o quantificador "existe um que diz não". Esse um que existe "é o sujeito suposto de que aí a função fálica não compareça", ou seja, existe um que não é castrado. Lacan, portanto, vai contra a lógica aristotélica que conjuga uma proposição universal afirmativa (ex.: todo homem é mortal) com uma proposição afirmativa particular (ex.: Sócrates, por ser um homem, é mortal).

Se a regra é a castração simbólica para todos os homens (é o que implica a função fálica), é necessário estruturalmente que exista uma exceção, fora do universal da castração, que diga "não" à função fálica, $\exists x\ \overline{\Phi x}$. Esse pelo-menos-um fora da função fálica do lado masculino da sexuação é sustentado pela função do Pai, que encontramos na figura do pai da horda primitiva de *Totem e tabu*, que,

como Pai gozador, proibia o gozo fálico a todos os seus filhos. Uma vez morto, o pai é substituído pelo totem que o representa, denotando a função simbólica da Lei que delimita um conjunto que é a sua horda, a tribo que se sustenta em seu significante totêmico. Daí termos duas vertentes desse quantificador lógico da exceção à função fálica: o Pai do gozo não submetido à castração e o Nome-do-Pai, como significante da Lei que impõe a castração simbólica para todo homem como condição de acesso ao gozo fálico. Essa função da exceção permite fazer existir o Homem nos dois sentidos: como o Um da exceção – para cujo lugar são chamados o líder e o tirano – e como o conjunto de todos os homens, a humanidade, uma vez que a exceção é a própria borda que limita esse conjunto, esse universal.

O mito do Pai da horda primitiva dá consistência imaginária à verdade da “todohominia” – ou seja, da castração como função fálica para todo homem. O $\exists x\ \overline{\Phi x}$ constitui um limite ao gozo fálico, ou melhor, mostra que o gozo fálico é limitado, tem uma borda, não é infinito. Esse limite é a castração – imaginariamente efetuada pelo Pai edipiano. As duas fórmulas do lado masculino resumem o complexo de Édipo freudiano no que concerne à sua relação com o complexo de castração. Estruturalmente, indica que seu regulador é a norma fálica, que dá a “medida” para o homem – os homens estão sempre se medindo, pesando, avaliando, comparando seus falos (em todos os sentidos) e competindo. Esses estão inteiramente na norma fálica, a qual constitui o gozo fálico e sua limitação.

O homem “se assegura que é homem a partir da apropriação fálica”. Isso porque ele tampouco tem o falo – como sua angústia de castração indica. Isso o leva não a temer perdê-lo, já que não o tem, mas a arrumar substitutos cuja perda – aí sim – significaria sua castração. Como ele se assegura então? Apropriando-se de uma mulher, como um falo falante, que às vezes fala tanto que perde sua característica de objeto e aí não serve mais. Porém, uma apenas muitas vezes não basta, ele precisa de uma, duas, três, ou ainda mais. Isso tampouco basta. Parte então para outras possessões. Ele se apropria de *objetos* materiais (eis a resposta ao enigma do colecionador para além do caráter obsessivo), de títulos, de sucesso profissional e de dinheiro. As realizações fálicas lhe asseguram sua força masculina, mas nunca totalmente, pois, por mais realizações que obtenha, elas nunca bastam (e tem sempre uma histérica para provocar: deixe-me ver se você é homem!). É o falo que lhe garante (e mal) a posição masculina, e não a redução do Outro sexo a um objeto, uma vez que esse objeto é sempre *a-sexuado* (é um pedaço do corpo, destacável do corpo e não equivale à diferença anatômica dos sexos, na medida em que a vagina não figura como objeto *a*). Não é colocar-se como o homem-sujeito e a mulher como objeto que faz um homem estar no lugar de homem, ou seja, não é a fantasia e sim o falo que (mal) lhe assegura a posição de virilidade que o faz demonstrar que este encontra-se do seu lado. Não é, portanto, o fato de ter uma mulher como um objeto que assegura o homem da posição masculina, mas o falo que a mulher, entre outras coisas, pode representar para ele.

O lado feminino da sexuação

$$\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$$
$$\overline{\forall x}\ \Phi x$$

Do lado feminino, não há o conjunto das mulheres, pois não existe uma exceção para fundar o universal de todas as mulheres. Da mesma forma, se não há um universal, também não há uma exceção. Donde: *A Mulher*, como universal feminino, *não existe*. Isso não quer dizer que elas não tenham relação com o falo, ao contrário, porque não há mulher que não esteja em relação com a função fálica, $\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x}$. Em outros termos, por não haver exceção [$\overline{\exists x}$ = não existe um], nenhuma pode deixar de estar na função fálica. Não existe aqui a proposição particular negativa. E tampouco existe um universal positivo. Se A Mulher não existe, as mulheres, portanto, se contam uma a uma. No entanto, nem tudo do sujeito feminino tem relação com o falo; as mulheres não estão inteiramente inscritas na função fálica.

É o *não todo fálico* [$\overline{\forall x}\ \Phi x$] que define, por excelência, a posição feminina. Essa situação faz com que seu gozo se divida em dois: o gozo fálico, conectado ao lado masculino e articulado ao significante falo [Φ], e um gozo do lado feminino, não fálico, articulado à falta no Outro [$S(Ⱥ)$]. O gozo fálico é o gozo sexual propriamente dito, e o outro gozo Lacan o chamou de “enigmático”, “louco”, identificando-o ao que os místicos descrevem como êxtase. Eis o gozo Outro. Trata-se de um gozo fora do significante, para o qual não há palavras, nem é possível dele ser efetuada uma doutrina, como notava o abade Rousselot, que considerava o que descreviam os místicos mais como uma efusão lírica do que uma sistematização lógica. “Falar é impossível, diz santa Teresa de Ávila, pois a alma não atina a formar palavras e, se atinasse, não teria forças para poder pronunciá-las; porque toda a força exterior se perde e aumentam as forças das almas a fim de poder melhor gozar de sua glória.” É esse gozo para além do falo que sustenta a existência do Deus dos místicos; trata-se de, como diz Lacan, “a face de Deus como suportada pelo gozo feminino”. Resumindo: o lado masculino corresponde ao *todo fálico*, e o feminino ao *não todo fálico*. O que faz com que alguém esteja de um lado ou do outro na partilha dos sexos?

A “escolha” de gozo

O que significa pertencer a um sexo? O que é ser homem? O que é ser mulher? Não só não há uma resposta unívoca para essas questões como tampouco existe uma resposta que traga uma segurança absoluta e garantida para sempre.

O descompasso entre o sexo do estado civil, a anatomia e o sexo erógeno permite que se fale de escolha. Para além da anatomia, a escolha entre o *todo fálico* e o *não todo fálico* é uma escolha forçada – sem garantias. Mas a única escolha forçada da qual estamos seguros é a escolha da perda de objeto, para entrar na sexualidade, e da castração, para entrar na partilha dos sexos.

A escolha sexual é também uma escolha de gozo: gozo fálico e gozo Outro. De acordo com as fórmulas da sexuação de Lacan, o pertencimento a um lado da partilha de sexos se define de acordo com a modalidade de gozo. E esse pertencimento – o que se chama de gênero – é fatalmente independente da escolha objetal (homo ou hétero).

Como situar as homossexualidades a partir das fórmulas da sexuação? Um homem, inscrevendo-se do lado do *todo fálico*, pode ter uma escolha de objeto homossexual ou heterossexual, assim como também se inscrevem do lado masculino as mulheres histéricas que podem ser hétero ou homossexuais.

Um homem, inscrevendo-se do lado do *não todo*, pode escolher seu parceiro do lado do *todo fálico* a partir do significante fálico encontrado nesse corpo do outro. Posição que o faz feminizar-se, como aparece na caricatura do gay afeminado. Ao se inscrever do lado do *todo fálico* como sujeito desejante, e, portanto, viril, ele pode escolher seu parceiro reduzindo-o ao objeto (*a*) localizado no Outro lado. A cultura gay acabou tipificando e caricaturando essa posição na exageração dos caracteres viris até os chamados *Barbies*. Como se pode observar, a apropriação cultural dessas posições de gozo leva à caricatura e a um tipo ideal dentro do gênero.

Da mesma forma, no homossexualismo feminino, uma mulher pode situar-se no lado do *todo fálico* e eleger sua companheira como objeto sexual – a caricatura dessa posição é o *sapatão*, a mulher virilizada. Mas podemos pensar também que essa posição reproduz o par mãe-filha. Pode também situar-se do lado do *não todo* e buscar o falo do lado do *todo fálico* – são as mulheres que procuram a proteção da outra mulher como se busca um pai ou a mãe fálica, figuras do Outro que tem o falo. São as mulheres que, como a jovem homossexual, diz Freud, concentram nessa escolha as tendências homossexuais e heterossexuais. Há também as mulheres que procuram na outra mulher o Outro gozo [$\not{L}a \rightarrow S(A)$] dentro de uma relação que não é propriamente sexual no sentido do encontro erótico de corpos, pois o falo não se encontra presente. É aí uma relação “fora-do-sexo”, mas não sem gozo.

Como vemos, em todos esses casos, para haver sexualidade entre homem e mulher, entre dois homens

ou entre duas mulheres, é preciso haver esse elemento *hétero* que é a relação entre um elemento do *todo fálico* e um elemento do *não todo fálico*. A conclusão é que a "verdadeira" homossexualidade não existe. A sexualidade do ser falante é sempre da ordem do *Heteros*, para além da diferença anatômica dos sexos. A heteridade comanda a sexualidade e coloca em circulação o "heterotismo". É necessário sempre haver dois sexos, como escolha de gozo, para que o sexo ocorra. Eis o que a Escola do sexo da Psicanálise ensina. Lacan nos dá diretrizes para se pensar a escolha de objeto sexual. Redefine a homossexualidade com uma nova escrita: *Hommosexualité* – o amor pelo mesmo, situando-a no âmbito do amor narcísico que dispensa o sexo. Por outro lado, Lacan diz que é heterossexual aquele que ama as mulheres, não importando qual seja seu sexo. E o sujeito desejante ($), independentemente do sexo, está sempre na posição do *todo fálico*, ou seja, só se deseja como homem. O que é outra forma de reafirmar com Freud que a libido é masculina. Retomaremos essas questões mais adiante.

Mais além da escolha sexual, a experiência analítica nos leva a questionar uma suposta fixidez em uma posição ou outra das fórmulas da sexuação.

A análise leva o sujeito a se defrontar com o *não todo*, o inefável, o *não todo* da linguagem tanto na sua modalidade de objeto mais-de-gozar (*a*) quanto na sua modalidade de falta de significante no Outro S(Ⱥ) levando, portanto, o sujeito da fala ao sujeito do inefável lá onde até mesmo se duvida se há sujeito, pois é o âmbito do gozo. Assim, as fórmulas da sexuação nos permitem pensar que a análise possibilita ao sujeito – seja mulher ou homem – a ultrapassagem do *todo fálico*, restando, a saber, se o analisante vai ou não escolher participar do *não todo*, optando, por exemplo, por ocupar a posição de analista com sua afinidade própria com a posição feminina.

A lógica de Heteros

A partir das fórmulas da sexuação podemos depreender duas lógicas distintas: a lógica do Um e a lógica da Heteridade. A primeira é a lógica fálica do Um, que constitui um universo a partir da exceção, formando, portanto, um conjunto fechado, uma totalidade, um todo. Articula assim o UM com o todo do batalhão fálico dos homens. Eis a lógica da razão fálica.

A segunda lógica, a que Lacan propõe para se pensar o sexo feminino, é uma lógica distinta da lógica do Um e do todo. Ele a denomina a lógica do *não todo*, "*pastout*", na medida em que a mulher está "*não toda*" – *pas-toute* – inscrita na lógica fálica. Há uma incompletude fundamental do "ser mulher", não permitindo qualquer categorização das mulheres. O *não todo* do lado feminino caracteriza o *Heteros* – "outro", em grego. A lógica do *não todo* é a lógica da Heteridade.

Por não ter o quantificador lógico da exceção que contraria a função fálica, a lógica do *Heteros* não constitui um Universo, não se fecha em uma Heteridade, ou seja, não faz grupo nem massa organizada. Não é uma lógica da "medida por medida", da competição, da luta para saber quem tem o maior, quem tem mais. *Heteros* é o âmbito do incomensurável. E do um a um, um mais um mais um que não se fecha num todo.

A lógica do *pastout* é uma lógica que não tem nem o UM nem o Todo. É uma lógica OUTRA. Ela opõe assim o Um (do lado masculino) ao Outro (do lado feminino) e o *todo* ao *não todo*, assim como a completude à incompletude. No lado do *não todo*, qualquer coisa pode ser dita, mesmo provindo do "sem razão". À lógica da razão (fálica) se opõe o *sem razão* da lógica do *não todo* extraído dessa "outra metade do sujeito" que é o feminino. Nesse lado, nada faz limite à função fálica, uma vez que todos os seres aqui incluídos são submetidos à função fálica, sem dúvida, porém, não tudo deles. Essa falta de limite torna-lhe tudo fluido, sem bordas, e mostra a inexistência de um Um que venha contestar a função fálica (primeiro quantificador do lado masculino), fazendo-lhe um limite.

O *não todo* é um "confim", segundo Lacan, habitado pelo recesso de gozo que ultrapassa e desestabiliza a própria mulher durante o coito. Lacan faz de Tirésias o paradigma desse confim do gozo

do *não todo*. Ao ser chamado por Zeus para testemunhar na contenda com Hera sobre quem – o homem ou a mulher? – gozava mais durante a relação sexual, Tirésias dá o veredicto. Por já ter vivido nove anos como mulher e depois voltar a ser homem, ele responde: "A mulher goza dez vezes mais do que o homem." Esse gozo excessivo e sem bordas habita o confim da Heteridade.

Esse Outro não forma um conjunto fechado que se poderia situar em uma categoria com um qualificativo distintivo e reconhecível de antemão. Esse *Heteros* designa um Outro gozo, sem borda, inominável, imprevisível, inabordável. É um gozo impossível de ser apreendido pela linguagem e não se refere a um conjunto de significantes. Daí Lacan apontar para um deslizamento próprio ao inapreensível desse gozo: *Heteros* se declina em "Hetera, se eteriza, e até mesmo se hetairiza". *Hetera*, em grego, além de "outro", significa "a concubina", ou seja, a mulher do desejo; "se eteriza" evoca o éter, a evaporação do gozo Outro, que não se aprisiona e embebeda como éter – um "gozo lança-perfume". E "se hetairiza" vem possivelmente de *hetairia*, que é uma associação de amigos ou política. É o risco do gozo Outro do qual uma associação se defende, como nos procedimentos encontrados na civilização e nos grupos que tentam amordaçar esse gozo que as mulheres encarnam.

Esse Outro gozo pode ser remetido ao sentimento de *bliss* descrito por Katherine Mansfield: "O que pode alguém fazer quando tem trinta anos e, virando a esquina de repente, ser tomado por um sentimento de absoluta felicidade – felicidade absoluta! –, como se tivesse engolido um brilhante pedaço daquele sol da tardinha e ele estivesse queimando o peito, irradiando um pequeno chuveiro de chispas para dentro de cada partícula do corpo, para cada ponta de dedo? Não há meio de expressar isso sem parecer 'bêbado e desvairado'?"

A lógica do gozo Outro nos abre para as declinações do *Heteros* como heteronomia, heterodoxia, heterogeneidade e até mesmo heterossexual, que Lacan define "como aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu sexo". Essa frase de Lacan em "O aturdito" é suficientemente ambígua para não se fechar nenhuma porta da diversidade sexual. Assim, "aquele" pode ser tanto um homem, biologicamente falando, quanto uma mulher, sejam eles homo ou heterossexuais no sentido da escolha objetal. Assim como pode ser de "qualquer sexo" quem está no lugar de "mulheres" dessa frase. Pois é o *Heteros* que suporta o sexo, seja ele como for. Para haver sexo é necessária a diferença do outro – não se faz sexo com o mesmo.

Lacan usa o termo *hommosexuel*, como já apontamos, com dois "m", para mostrar que essa palavra é derivada de *homme*, homem, fazendo então a equivalência do *hommosexuel* com o *semblable*, o semelhante do estádio do espelho, ou seja, o pequeno outro, como vimos na seção *O pequeno outro*. Assim Lacan desloca o sentido do termo "homossexual" (*homosexuel* com um "m") para "homemsexual", que, em francês, são palavras homófonas.

Com essa nova significação das palavras relativas à escolha do parceiro de sexo, Lacan indica que, para haver o real do sexo, enquanto tal, é necessário *Heteros*, enquanto o amor narcísico é *homemsexual*. Em outros termos, todo ato sexual – seja homem com mulher, ou homem com homem, ou mulher com mulher – ocorre devido à heteridade. Com essa acepção, Lacan põe por terra tanto a concepção da mulher como um "segundo sexo" quanto as teorias sobre a homossexualidade como uma esquiva da confrontação com o Outro sexo.

Heteros se opõe ao poder instituído da lei e das normas ditadas pelo Um do significante-mestre da lógica fálica. O Outro, em relação ao instituído, é sempre o diferente. Eis o que caracteriza a Heteridade.

A partir da lógica fálica e da lógica Hetera, podemos estabelecer uma declinação das fórmulas da sexuação como propomos a seguir:

Fálico *Heteros*

Um	Outro
Todo	*Não todo*
Forma universo	Não forma universo
Gozo do Um	Gozo sem limites
Poder	Impossível
O instituído	O diferente
Afirmação	Inconsistência
Limitado	Ilimitado
Razão	Sem razão
Sentido	Estranho

O Outro como *Heteros* deve ser pensado, como diz Lacan, "como o mais estranho a qualquer sentido". Esse *Heteros* é uma referência de Lacan ao *Parmênides* de Platão, que o distingue tanto do Um quanto do ser. A melhor tradução de *Heteros* é "o diferente".

Se quem se encontra do lado feminino tem relação com o Outro gozo, isso não quer dizer que só as mulheres encarnam o Outro. É certo que elas *encarnam* o Outro gozo e é por isso que uma mulher é Outra não só para os homens como para as outras mulheres, e também para si mesma. É devido ao fato de elas encarnarem o Outro gozo – o gozo diferente, sempre outro – que lhes são feitas as maiores atrocidades, para se tentar barrá-lo, contê-lo, eliminá-lo. Em nome do Um do poder instituído, da tradição ou da religião, são exercidas até hoje práticas como as de excisão e de infibulação na tentativa de se cortar esse gozo estranho. Ou, então, tenta-se escondê-lo, cobrindo-se as mulheres com o xador nos países muçulmanos até virarem pacotes de pano, como no Afeganistão.

Mas podemos pensar outras figuras do Outro em oposição ao Um. Na democracia grega, por exemplo, o Outro do cidadão são a mulher, o estrangeiro (*metec*), o escravo. E na mitologia encontramos Ártemis, Dioniso, Medusa.

O gozo Outro admite a categoria do impossível na medida em que ele não se escreve. A linguagem não o apreende, ele escapa ao significante-mestre e por isso ele também escapa ao laço social, não se deixando encerrar em um discurso estabelecido.

Há diversas formas de rejeitar a existência do gozo Outro, como segregar, calar, excluir e, inclusive, tentar torná-lo igual, o Mesmo, através do mecanismo da assimilação – são todas práticas de racismo. Lacan nos propõe, em *Televisão*, "deixar a esse Outro seu modo de gozo, eis o que só se poderia fazer não impondo o nosso, não o considerando um subdesenvolvido".

Heteridade – termo utilizado por Lacan em seu Seminário de 15 de janeiro de 1980, "O Outro barrado" – é o estado de abertura ao *Heteros*, ao Outro, levando em conta seu gozo como o impossível – o que escapa ao possível e ao poder. Aqui colocamos a Heteridade de Lacan em continuidade ou até mesmo em anterioridade em relação a Derrida, que enuncia que os outros que chegam, os chegantes, chegam "sempre como o impossível para além de todos os enunciados instituidores, para além de todas as convenções, para além da dominação, da apropriação, do poder, do possível". É a Heteridade como não segregação do Outro gozo, do fora-do-discurso, que deve estar na base de novos laços. Como diz Derrida, "uma autêntica auto-nomia (igualitária e democrática) se institui, e deve fazê-lo, a partir de uma hetero-nomia".

Heteridade é o estado aberto à diferença mais radical: diferença de gozo que corresponde à categoria do impossível – de ser escrito, de ser previsto, de ser prescrito, pois, por definição, é sempre Outro, tão Outro que é real.

Referências e fontes

Neste estudo, retomei e adaptei algumas passagens dos seguintes livros de minha autoria para poder desenvolver, mais especificamente, a questão das modalidades do outro: *A descoberta do inconsciente: Do desejo ao sintoma* (4ª ed., 2011); *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise* (2ª ed., 2004); *Psicose e laço social: Esquizofrenia, paranoia e melancolia* (2ª ed., 2010); e *A estranheza da psicanálise: A Escola de Lacan e seus analistas* (2009), todos publicados pela Zahar. Para atingir o objetivo proposto por esta coleção, ou seja, condensar o tema abordado de forma introdutória, foram consultadas as seguintes obras dos seguintes autores:

Sigmund Freud

"Projeto de uma psicologia científica" (1950); *A interpretação dos sonhos* (1900); "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905); "As pulsões e suas vicissitudes" (1915); *O mal-estar na civilização* (1930); "Para além do princípio de prazer" (1920): in *Obras completas* (Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998).

Jacques Lacan

Os complexos familiares na formação do indivíduo (Rio de Janeiro, Zahar, 1984); *Escritos* (Rio de Janeiro, Zahar, 1998): "O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica", "Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise", "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud", "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano", "Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval", "Observação sobre o relatório de Daniel Lagache"; *Outros escritos* (Rio de Janeiro, Zahar, 2003): "O aturdito" e "Radiofonia"; *O Seminário*, livro 5, *As formações do inconsciente* (Rio de Janeiro, Zahar, 1999); *O Seminário*, livro 6, *O desejo e sua interpretação* (inédito); *O Seminário*, livro 7, *A ética da psicanálise* (Rio de Janeiro, Zahar, 1986); *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Rio de Janeiro, Zahar, 1985); *O Seminário*, livro 13, *O objeto da psicanálise* (inédito); *O Seminário*, livro 17, *O avesso da psicanálise* (Rio de Janeiro, Zahar, 1992); *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda* (Rio de Janeiro, Zahar, 1985); *O Seminário*, livro 22, *R.S.I*. (inédito); *Conferências de Milão* (inédito, principalmente a de 12 de maio de 1972); *Televisão* (Rio de Janeiro, Zahar, 1974); "Nota italiana", in *Archives de psychanalyse* (Paris, Eólia, 1991).

Outros autores

Barrie, James Matthew. *Peter Pan*. São Paulo, Salamandra, 2006.

Bruno, Pierre. "Discours analytique, discours capitaliste", seminário in *Trèfle*, n.1, Toulouse, mar 1999.

Derrida, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo, Escuta, 2001.

Hegel, Georg W. Friedrich. "A dialética do senhor e do escravo", in *A fenomenologia do espírito*.

Petrópolis, Vozes, 2008.
Heidegger, Martin. “La chose”, in *Essais et conférences*. Paris, Gallimard, 1985.
Heteridade, *Revista da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano – As realidades sexuais e o Inconsciente*, n.6, Paris, 2006.
Jakobson, Roman. “La dominante”, in *Questions de poétique*. Paris, Seuil, 1973.
Jesus, Santa Teresa de. *Livro da vida*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983.
Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Oeuvres Philosophiques. Paris, La Pléiade/Gallimard, 1980.
Platão. “Alcibíades”, in *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1950.
Soler, Colette. “Le discours capitaliste”, *Trèfle – Nouvelle Série*, n.2, Toulouse, jan 2001.
Vernant, Jean-Pierre. *La mort dans les yeux*. Paris, Hachette, 1986.
Wagner, Richard. *La Walkyrie*. Paris, Aubier/Flammarion, 1970.

Leituras recomendadas

Alberti, Sonia. *O adolescente e o outro*. Col. Passo-a-Passo. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.

Gallano, Carmen. *A alteridade feminina*. Campo Grande, Andréa Carla Deuner Brunetto Ed., 2011.

Jorge, Marco Antonio Coutinho e Dóris Rinaldi (orgs.). *Saber, verdade e gozo: Leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Rios Ambiciosos, 2002.

______ e Nadiá P. Ferreira. *Lacan: O grande freudiano*. Col. Passo-a-Passo. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

Maurano, Denise. *A transferência*. Col. Passo-a-Passo. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

Miranda, Elizabeth da Rocha. *O gozo no feminino*. Tese de doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, abr 2011, inédito.

Ribeiro, Maria Anita Carneiro. *A neurose obsessiva*. Col. Passo-a-Passo. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

Soler, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

Stylus – Revista de Psicanálise, n.4: “O que se espera de um psicanalista?”, Belo Horizonte, Associação Fóruns do Campo Lacaniano, 2002; e n.12: “De que escolhas e impasses padecem o sujeito?”, Rio de Janeiro, Associação Fóruns do Campo Lacaniano, 2006.

Teixeira, Maria Angélia. *A violência no discurso capitalista: Uma leitura psicanalítica*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, out 2007, inédito.

Sobre o autor

Psicanalista e psiquiatra, com formação realizada na École de la Cause Freudienne, em Paris. Doutor em filosofia pela Universidade Paris VIII (Vincennes), onde defendeu tese de doutorado sob a orientação de Alain Badiou e ocupou o cargo de professor assistente do Departamento de Psicanálise. É membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano; pesquisador convidado do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); professor adjunto do Mestrado de Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida (UVA); docente de Formações Clínicas do Campo Lacaniano – Rio de Janeiro; dramaturgo, encenador e diretor da Cia. Inconsciente em Cena.

Autor dos livros *Teoria e clínica da psicose* (Forense Universitária, 5ª ed.), *As 4+1 condições da análise* (Zahar, 12ª ed.); A *descoberta do inconsciente: Do desejo ao sintoma* (Zahar, 4ª ed.); *Um olhar a mais: Ver e ser visto na psicanálise* (Zahar, 2ª ed.); *Psicose e laço social: Esquizofrenia, paranoia e melancolia* (Zahar, 2ª ed.); *A lição de Charcot* (Zahar); *A estranheza da psicanálise: A Escola de Lacan e seus analistas* (Zahar); *Artorquato* (7Letras); *Las cuatro condiciones del análisis* (Argentina); *Un plus-de-regard* (França, esgotado).

Organizador e coautor das coletâneas *Jacques Lacan: A psicanálise e suas conexões* (Imago); *Extravios do desejo: Depressão e melancolia*; *Psicanálise e psiquiatria: Controvérsias e convergências* e *Na mira do Outro: A paranoia e seus fenômenos* (Marca d'Água).

Autor de artigos publicados em revistas e livros de diversos países, entre os quais, Argentina, Austrália, Colômbia, Espanha, Estados Unidos, França, Grécia e Inglaterra. Colabora com artigos em jornais brasileiros. Tradutor de Lacan, foi responsável pelas versões em português dos *Seminários 2* e *7* e *Televisão*, além de outros artigos em revistas. Proferiu conferências e seminários em várias cidades do Brasil e em outros países.

Escreveu e dirigiu as peças da Cia. Inconsciente em Cena: *A lição de Charcot*; *X, Y e S: Abertura do teatro íntimo de Strindberg*; *Artorquato*; *Oidipous, filho de Laios: A história de Édipo Rei pelo avesso*; e *Variações Freudianas 1: O sintoma*.

E-mail: quinet@openlink.com.br

Coleção **PASSO-A-PASSO**

Volumes recentes:

CIÊNCIAS SOCIAIS PASSO-A-PASSO

Sociologia do trabalho [39], José Ricardo Ramalho e Marco Aurélio Santana

Origens da linguagem [41], Bruna Franchetto e Yonne Leite

Antropologia da criança [57], Clarice Cohn

Patrimônio histórico e cultural [66], Pedro Paulo Funari e Sandra de Cássia Araújo Pelegrini

Antropologia e imagem [68], Andréa Barbosa e Edgar T. da Cunha

Antropologia da política [79], Karina Kuschnir

Sociabilidade urbana [80], Heitor Frúgoli Jr.

Pesquisando em arquivos [82], Celso Castro

Cinema, televisão e história [86], Mônica Almeida Kornis

FILOSOFIA PASSO-A-PASSO

Filosofia da natureza [67], Márcia Gonçalves

Hume [69], Leonardo S. Porto

Maimônides [70], Rubén Luis Najmanovich

Hannah Arendt [73], Adriano Correia

Schelling [74], Leonardo Alves Vieira

Niilismo [77], Rossano Pecoraro

Kierkegaard [78], Jorge Miranda de Almeida e Alvaro L.M. Valls

Filosofia da biologia [81], Karla Chediak

Ontologia [83], Susana de Castro

John Stuart Mill & a liberdade [84], Mauro Cardoso Simões

Filosofia da história [88], Rossano Pecoraro

Teoria do conhecimento [91], Alberto Oliva

PSICANÁLISE PASSO-A-PASSO

Sonhos [65], Ana Costa

Política e psicanálise [71], Ricardo Goldenberg

A transferência [72], Denise Maurano

Psicanálise com crianças [75], Teresinha Costa

Feminino/masculino [76], Maria Cristina Poli

Cinema, imagem e psicanálise [85], Tania Rivera

Trauma [87], Ana Maria Rudge

Édipo [89], Teresinha Costa

A psicose [90], Andréa M.C. Guerra

Angústia [92], Sonia Leite

Educação e psicanálise [93], Rinaldo Voltolini

Copyright © 2012, Antonio Quinet

Copyright desta edição © 2012:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º andar
22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo
Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Revisão: Eduardo Farias, Tamara Sender
Capa: Sérgio Campante

Edição digital: janeiro 2012

ISBN: 978-85-378-0814-6

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**
